Supplément à la « Vie Spirituelle »
1er Mai 1935

ÉTUDES ET DOCUMENTS

Peut-on prouver l'existence de Dieu par la vie des Saints ?

Il est impossible que des éléments contraires et discordants conspirent toujours ou même souvent à un seul ordre, sinon par la direction d'un être qui impose à tous et à chacun de tendre à une fin déterminée. Or nous voyons dans le monde des choses de nature différente conspirer à un ordre unique, non pas rarement et par hasard, mais toujours et dans la plupart des cas. Il faut donc qu'il y ait un être dont la Providence gouverne le monde. Nous l'appelons Dieu.

C'est ainsi que saint Thomas présente, d'après saint Jean Damascène, la preuve de l'existence de Dieu par la finalité, preuve qui évidemment n'est pas aristotélicienne, puisqu'elle aboutit directement à l'Omniscience qui gouverne le monde. Cet argument, qui est le cinquième dans la Somme Théologique, n'apparaît qu'en quelques lignes dans la Somme contre les Gentils (1).

(1) *Contra Gentiles*, I, 13, tout à la fin du chapitre. La question est reprise III, 64.

Aujourd'hui il est le plus connu de tous, et tous les penseurs spiritualistes sont d'accord pour l'employer. Mais comment le présenter ?

Remarquons en effet que le bref résumé thomiste peut être développé sous deux formes. La première, de nature extrêmement abstraite, est sans doute celle que le Docteur Angélique avait immédiatement en vue. Les mouvements qui s'accomplissent dans la nature ne donnent pas des résultats de hasard, mais des effets bien déterminés. Or des effets bien déterminés supposent la prédétermination des mouvements qui y aboutissent. Si un effet se répète toujours le même, c'est que la cause dirigeait son mouvement vers un terme précis et fixé d'avance. Mais diriger le mouvement vers un terme qui n'est pas encore, poser le futur avant qu'il soit, exige l'intelligence. Le principe de finalité est le principe de la primauté de l'esprit, et par conséquent l'ordre du monde suppose la souveraine intelligence de Dieu.

Cette démonstration est excellente, mais son caractère éminemment métaphysique la rend peu compréhensible pour tous ceux qui ne sont pas entraînés aux exercices d'école. Aussi présente-t-on d'ordinaire l'argument sous une forme plus populaire. Au lieu de s'appuyer simplement sur cela que les mouvements dans le monde suivent chacun une direction déterminée, on envisage les combinaisons complexes d'éléments, le merveilleux agencement des organes des vivants, surtout des vivants supérieurs. Qui n'admirerait, en lisant les énumérations de M. Cuénot, les instruments réalisés dans le corps des animaux, alors que l'industrie humaine les construit avec tant d'efforts ? S'il faut de l'intelligence pour fabriquer une scie, une aiguille, un crochet, tels que nos marchands les vendent, n'en a-t-il pas fallu bien davantage pour les fabriquer par l'embryogénie et par la phylogénie ? Il est vrai. Mais certaines objections paraissent très graves à beaucoup : ces espèces vivantes, munies d'organes si bien faits, s'en servent les unes à l'égard des autres

pour accomplir les plus affreux désordres. « Au regard de notre raison, écrit M. Nicolle, la nature est inintelligente. Au regard de notre morale, elle est atroce... Nous pouvons regretter qu'il en soit ainsi et déclarer bien haut qu'aucun homme n'eût créé l'état abominable auquel est liée l'existence (1). » Pour que l'argument de la finalité, présenté sous sa forme vulgaire, convainque, il faut donc qu'il explique les apparentes exceptions, exceptions si nombreuses et si troublantes, à l'ordre de l'Univers. C'est dire que, au-delà de la vie et de ses organes, nous devons remonter tout droit à la pensée qui seule permet de comprendre l'évolution des vivants et les échecs ou les cruautés de la vie. Ainsi ont procédé naguère M. Bergson dans *l'Évolution créatrice*, et, avec des analyses plus précises et un appel plus conscient à la pensée, M. Édouard Le Roy. Tout récemment, le P. Sertillanges a usé de la même méthode, mais en faisant intervenir expressément les principes métaphysiques (2).

Au lieu de se livrer à une recherche biologique si vaste et si embarrassante, ne serait-il pas plus simple, comme M. Bergson dans les *Deux sources*, de fonder l'argument sur la vie de l'humanité en ce qu'elle a de plus haut, sur l'expérience des Saints ? Nous n'ignorons pas que, pour M. Bergson, cette preuve n'est que probable, à moins qu'elle ne soit liée à l'analyse biologique qui la prépare ; nous reconnaissons aussi qu'elle aboutit « à un mysticisme privé de contours dogmatiques et même d'un sentiment précis de l'infinie charité (3) ». Mais M. Bergson a été empêché, par des obstacles qu'il n'a pas encore complètement surmontés, de comprendre en sa totalité l'expérience des Saints. Or celle-ci, envisagée telle qu'elle

(1) Charles Nicolle, *L'expérimentation en médecine*, pp. 46-47. Paris, Alcan, 1934.

(2) *Dieu ou rien*, Paris, Flammarion, 2 vol. in-12, 1933.

(3) Maurice Blondel, *La Pensée*, I, p. 311. Les théories de M. Bergson sur Dieu sont examinées à fond par M. Penido, *Dieu dans le Bergsonisme*. Paris, Desclée de Brouwer, 1934.

est en sa teneur chrétienne, doit prouver l'existence de Dieu. Est-ce que par hasard les appareils circulatoires et respiratoires des tigres et des serpents passeraient pour des arguments plus convaincants, quand il s'agit de prouver l'existence de Dieu, que la vie de saint François d'Assise ou du Curé d'Ars ?

Cependant, chose étrange, les philosophes catholiques ne présentent pas cette preuve ; quelques-uns ont même douté de sa validité. Il vaut la peine de reprendre la question : si nous parvenons à dissiper les difficultés que certains ont opposées, l'admirable lumière dégagée par les âmes saintes apparaîtra avec toute sa puissance de rayonnement.

I

Peut-être, en droit, la conduite et les œuvres de tous ceux qui, sur la terre, ont servi Dieu de tout leur cœur, seraient susceptibles de prouver que Dieu existe. L'argument se fonderait alors sur l'élévation d'une vie morale qui n'aurait pas sa cause suffisante dans la recherche du plaisir, de l'intérêt, etc. ; il ressemblerait à un de ceux qu'on développe en apologétique pour établir la divinité de l'origine de l'Église. Ce n'est pas sous ce biais que nous envisagerons la question, mais au point de vue des phénomènes, soit préternaturels (miracles, prophéties, etc.), soit mystiques (états d'oraison, connaissances intellectuelles, visions, etc.) (1). Là encore, nous devons limiter plus étroitement le terrain à explorer. Beaucoup de vies de Saints, qui furent prodigieuses, ne sont certifiées que par des documents lacunaires, ou tardifs, ou suspects : nous nous garderions, par exemple, de fonder un argument sur les événements merveilleux attribués à saint Antoine de Padoue. Dans d'autres cas, les documents

(1) Les uns, surnaturels par essence ; les autres, *gratiae gratis datae*.

sont sûrs et affirment sans conteste des faits qui réclament une cause supracosmique; mais ils sont brefs, isolés, lointains, et les faits, quelque éclairants qu'ils soient en eux-mêmes, manquent de ce contexte vivant qui assure devant des esprits difficiles la totale solidité. Ainsi, nous hésiterions à prouver, à un de nos contemporains, l'existence de Dieu par les visions mentionnées dans les Actes des saintes Perpétue et Félicité. Nous nous en tiendrons donc à des personnages qui ont vécu près de nous dans le temps et dans l'espace, dont l'histoire est aisément vérifiable, dont l'esprit et l'action sont continués sous nos yeux par des œuvres et des institutions ; bien plus, des personnages dont l'influence et la suite vivante sous nos yeux provoquent même les plus indifférents et les obligent à réfléchir et à opter. Qui ne connaît Lourdes ou Ars ? Qui ignore les vingt mille religieux de Don Bosco, les dix mille hospitalisés de la Piccola Casa ? Et qui, devant ces choses puissantes et étranges, ne s'en demande l'explication ?

Nous considérerons donc seulement Joseph-Benoît Cottolengo, Jean Bosco, Jean-Marie Vianney et Bernadette Soubirous.

Cottolengo (1) a été un enfant admirablement bon et pur, qui tâchait de faire aimer Dieu par tous et qui donnait aux pauvres tout ce qu'il pouvait; il fut un séminariste modèle, puis un vicaire que les paroissiens admiraient. Ensuite il a conquis le grade de docteur en théologie, et est devenu chanoine du Corpus Domini. Mais il ne connaît pas encore sa vocation. L'aventure tragique d'une pauvre femme venant de France, à la fois enceinte et qui paraissait frappée d'apoplexie, qu'on rejette d'un

(1) Mons. Achille Gorrino, *Il Beato Cottolengo, apostolo di fede e di carità*. Pinerolo, Scuola tip. orf. Cottolengo, 1932. — *Tenerezze della divina Provvidenza nella sua piccola casa* (même éditeur, 1928). — Stefano Ballario, *San Giuseppe Benedetto Cottolengo*. Torino, Marietti, 1934. — Icilio Felici, « *il Cottolengo* ». Firenze, libreria editrice fiorentina, 1934.

hôpital parce qu'elle va accoucher, et d'un autre parce qu'elle est atteinte d'une maladie qui n'est pas la parturition, touche le cœur du jeune chanoine. Est-il possible que des malheureux meurent ainsi abandonnés de tous sans que la charité chrétienne s'émeuve ? Il dit au sacristain de sonner la cloche, lui-même se met en prière devant l'autel de Marie ; quelques braves gens du quartier, appelés par le tintement insolite, viennent à l'office improvisé. On prie de tout son cœur; et quand il rentre à la sacristie, Cottolengo s'écrie : « La grâce est obtenue! » Il connaît sa vocation, et désormais il ira tout droit sans dévier d'une ligne. Fondation de la Volta Rossa ; puis, quand l'épidémie et le gouvernement ont dispersé malades et infirmières, fondation des « Ursulines » pour enfants abandonnées et fondation au Valdocco d'un nouvel hôpital. On lui dit que c'est absurde : « Mais je suis de Brà, dit-il, le pays où l'on cultive les choux : et les choux que l'on transplante deviennent bien plus gros. » Car il prévoit l'avenir : en plusieurs circonstances il a expressément annoncé, contre toute probabilité humaine, l'extension inouïe de son œuvre. Cette œuvre était vraiment, au regard de la sagesse du monde, la folie irréalisable : recevoir tous les rebuts de la société, ceux qu'on rejette de partout, les accepter sans jamais refuser, les soigner, les spiritualiser, faire d'eux des Saints, et cependant ne posséder jamais de capitaux ni même de réserves provisoires. L'argent, à peine reçu, est immédiatement dépensé en denrées, en vêtements, en lits, en bâtiments nouveaux : Cottolengo craint tellement de voir la Piccola Casa retenir des richesses, que parfois, pour montrer à ses fils et à ses filles sur quelles bases surnaturelles l'œuvre repose, il a jeté de l'or par les fenêtres. Or cette œuvre absurde a grandi et prospéré : les hospitalisés sont devenus des milliers, aujourd'hui plus de dix mille (Cottolengo a défendu de les compter, mais on ne peut empêcher le gouvernement de faire des recensements). Tout ce monde est nourri par la charité qui apporte au jour le

jour, au hasard, n'importe comment, des dons quelconques. Que la source de la subsistance ne tarisse jamais, qu'elle produise un fleuve qui alimente tant de bouches, cela est assurément un miracle perpétuel.

Les miracles, d'ailleurs, et sous des formes à la fois indiscutables et cachées, ont accompagné, tout le long de son existence, « le Cottolengo » (c'est ainsi qu'on appelle cet énorme ensemble d'hôpitaux, de refuges et de monastères). Il est arrivé, et non pas une fois seulement, que les vivres et l'argent manquant, rien absolument ne restait pour le prochain repas : Cottolengo et les siens priaient, en pensant aux tables vides. Or voilà que tout à coup des inconnus, qui ne disaient pas leur nom ni de la part de qui ils venaient, se présentaient à la porterie avec une charrette pleine de sacs de farine ; ils déchargeaient leur marchandise, partaient incognito comme ils étaient venus, et jamais on n'entendait plus parler d'eux. D'autres fois un créancier, las d'attendre le remboursement et de ne recevoir que des promesses, venait réclamer son dû. Cottolengo fouillait ses tiroirs et ses poches, et ne trouvait rien. Il descendait de sa chambre et tâchait d'adoucir par de bonnes paroles l'homme impatienté qui, furieux de ne rien obtenir, se jetait sur lui et commençait à le maltraiter. Le pauvre prêtre, par un geste habituel et désespéré, mettait encore une fois la main à sa poche et la ramenait, ô surprise ! pleine d'un rouleau de pièces d'or. Inutile d'allonger cette liste de miracles, ou de la certifier par des références : le lecteur en trouvera bien d'autres, en se reportant à des biographies répandues et sérieusement composées.

Maintenant essayons, par une réflexion rapide, de comprendre le sens de cette histoire. Le jour où « la grâce a été faite », le chanoine Cottolengo a conçu, sans doute obscurément, son œuvre, mais il l'a conçue. Dix mille infortunés sont aujourd'hui, au bout d'un quartier de Turin, miraculeusement nourris, soignés, aimés, sanctifiés; des légions de Sœurs, de prêtres, d'hommes et de

femmes dévoués, se sanctifient en les servant; et par cette foule d'âmes qui aiment et glorifient Dieu, se manifeste et se répand l'esprit d'abandon total à la divine Providence, « la charité qui nous presse », la joie surhumaine naissant de l'abandon, l'abnégation humble qui fait le bien sans qu'on le sache et remercie sans cesse ceux qu'elle se croit honorée de servir. Une pensée qui a grandi, est devenue une œuvre immense, elle s'est réalisée en des vertus et en une joie que le monde ne possède pas; la croissance en a été accompagnée de miracles et la survie en est incroyable : tout ici, à partir d'un germe jusqu'à l'épanouissement improbable, se correspond, conspire encore plus que dans l'embryogénie d'un animal ou dans la naissance d'une espèce. C'est bien le caractère essentiel de la vie : la réalisation, par des moyens extrêmement complexes, d'un résultat absolument improbable (1). Il y a là une finalité dynamique qu'il serait absurde de méconnaître : et si l'on se demande où est la cause qui a tout mis en branle et tout conduit, les « cottolenghine » ne seront pas embarrassées pour répondre que c'est Dieu. La finalité porte en elle-même sa signification obvie : comme l'œil montre qu'il est fait pour voir et l'oreille qu'elle est faite pour entendre, « le Cottolengo » montre qu'il est fait pour réaliser une pensée et un vouloir de Dieu.

Il est sans doute inutile d'instituer, pour chacun de nos quatre personnages, un tableau détaillé. Le lecteur qui connaît leurs vies se chargera lui-même de recueillir les faits et de les ordonner. Contentons-nous de schémas à grands traits. La destinée de Don Bosco lui a été annoncée quand il était séminariste, et par Cottolengo lui-même (2). Celui-ci saisit un pan de la soutane du jeune

(1) C'est sur ce caractère qu'insistent tant M. Bergson dans *l'Évolution créatrice* et encore plus M. Édouard Le Roy dans *l'exigence idéaliste et le fait de l'évolution*.

(2) Auffray, *Saint Jean Bosco*, Paris-Lyon, Vitte. Ancienne vie par Villefranche.

homme : « Oh ! dit-il, il te faudra plus tard porter des habits d'étoffe plus solide, si tu ne veux pas qu'on te les déchire. » Allusion alors inexplicable aux enfants des rues qui joueront avec leur apôtre et ami familièrement et brutalement. Lui aussi a prévu son œuvre, bien plus tard, il est vrai, mais alors qu'elle était seulement naissante : il en a annoncé l'extension contre toute vraisemblance. Lui aussi a passé pour fou, en raison de ses entreprises déraisonnables. On se rappelle la jolie scène des chanoines venant le chercher pour le conduire en voiture à la maison de santé, et lui, poli et respectueux : « Montez les premiers, Messieurs les chanoines », dit-il, et, quand ils sont installés dans la voiture : « allez », commande-t-il au cocher, et il lui indique comme adresse l'établissement des fous. Plus précisément que des annonces de son œuvre totale, Jean Bosco a reçu de Dieu, pendant de longues années, des communications sur l'avenir. Il les recevait en rêve, et, bien entendu, au début, il n'y croyait pas. C'est après avoir vu les rêves prémonitoires réalisés tant de fois qu'il se décida à les prendre en note : il en remplit des cahiers, et son biographe le P. Auffray cite d'extraordinaires réalisations de ces songes. Plus extraordinaires encore sont les apparitions du petit Colle. Cet enfant, dont le père était un ami de Don Bosco et un bienfaiteur de ses œuvres, est mort en prédestiné à la fleur de l'adolescence. Or il devient, après sa mort, le confident et le conseiller du fondateur de Congrégations. Le vieux prêtre et le petit ange s'entretiennent parfois pendant des heures; par exemple, l'enfant annonce à Don Bosco, pendant qu'il célèbre la messe à Hyères, que l'Amérique du Sud attend ses missionnaires et qu'il doit admettre les petits enfants à la communion précoce. Les faits cités ici ne le sont qu'à titre d'exemples pris presque au hasard : tout le monde sait que Don Bosco a été un thaumaturge ; dans ses biographies on ramassera les miracles par brassées.

Mais tout cela n'est que pour nous amener à sa vie inté-

rieure et à son activité de Saint. Sans doute, cette activité s'est dépensée en tant de directions différentes, il a tellement pressé chacun de ses instants pour en tirer le maximum de rendement, qu'on peut se demander si la caractéristique de sa Société ne serait pas le bon emploi du travail maximum pour servir Dieu. N'eût-il donné que cette leçon, faire toute la besogne possible, sanctifier et utiliser tous les travaux, ce serait déjà un enseignement de première importance dans le siècle matérialiste du machinisme et des prolétaires. Mais encore une fois, de l'homme qui a composé un manuel d'arithmétique à celui qui a bâti des églises, on passe par une série inouïe d'entreprises diverses. Pourtant, les œuvres de patronage et la fondation de deux sociétés salésiennes donnent une formule nouvelle d'éducation populaire et chrétienne et d'apostolat missionnaire, et cette formule nous semble exprimer l'originalité surnaturelle de Don Bosco. Beaucoup plus que Jean-Jacques Rousseau, et sans s'égarer dans les utopies du genevois, le prêtre de Turin a pratiqué et fait pratiquer une éducation par l'attrait et par la joie, dont l'affection et la confiance sont les ressorts, et dont l'extraordinaire réussite s'affirme de plus en plus. Cette année encore, les nouvelles fondations se multiplient : en France, en Belgique, en Italie, en Allemagne, en Autriche, en Yougoslavie, en Tchécoslovaquie, en Lithuanie, en Pologne, en Hongrie, en Espagne, au Brésil, au Vénézuela, en Chine, en Siam. En 1934, 33 fondations en ces pays, plus 72 postes de missions, des écoles primaires et une église au Congo belge (1).

Comme pour Cottolengo, la vie et l'œuvre de Jean Bosco sont la croissance et l'épanouissement d'une idée et d'un programme. Ce fils de pauvres paysans piémontais a été le principe d'un mouvement immense de pensée, de travail, d'éducation, d'apostolat, d'amour de Dieu : ses vingt mille religieux élèvent des centaines de

(1) *Bulletin Salésien*, janvier 1935, pp. 3-4.

milliers d'enfants ; à partir de lui s'écoule une vie spirituelle en des millions d'âmes. Finalité dynamique, comme celle qui dirige la formation d'un fœtus ou la naissance d'une espèce : finalité dynamique dont la signification apparaît quand on étudie la vie intérieure de Don Bosco. Car sa vie intérieure est la force qui a mis en branle ses travaux, et les prodiges témoignent que la vie intérieure était sainte et que la force était surhumaine. Il me suffit d'user de mes yeux et ensuite d'en analyser les éléments et le fonctionnement pour comprendre qu'ils sont faits pour voir : de même, une fois que j'ai pénétré un peu dans l'âme de Don Bosco, je comprends la signification de son existence et de ses œuvres, et je sais que Dieu en est l'auteur, car Don Bosco n'en a jamais douté. Ce raisonnement, s'il est fait par un chrétien, aboutit évidemment à reconnaître l'action providentielle du Dieu connu par la Révélation. Mais ce raisonnement peut aussi être fait par un athée de bonne foi qui conclurait simplement que Dieu existe, et serait ainsi orienté vers le mystère chrétien. L'athée qui ne ferme pas son cœur est en mesure de constater que des séries d'événements très complexes produisent un résultat éminemment improbable ; que ce résultat improbable a été prévu, voulu, accompagné de vertus admirables et de miracles ; que la cause en est surhumaine ; et que la série même des événements porte une signification qui manifeste une causalité divine. Nous aurons plus loin à étudier la logique de ce raisonnement, ou, plus précisément, quelle est la nature de la signification qui manifeste la finalité.

Le Curé d'Ars a converti des athées. Ces gens arrivaient donc simultanément à la connaissance rationnelle de l'existence de Dieu et à la foi (1). Je veux bien que, psy-

(1) Par exemple, la conversion de M. Maissiat : « Il aimait à se dire philosophe, pour signifier qu'il ne croyait qu'à la raison. » Il était communiste. Trochu, *Le Curé d'Ars. Saint Jean-Marie Vianney*, p. 356. Paris-Lyon, Vitte, 1931.

chologiquement, un seul et même processus, peut-être très rapide, accomplissait à la fois la démarche rationnelle et l'acte surnaturel réalisé par la grâce. Mais nous avons le droit de distinguer au point de vue logique les deux opérations, d'autant plus que l'adhésion à la parole de Dieu révélant suppose, en théorie, qu'on sait déjà que Dieu existe. Or quelle sorte de raisonnement ou de réflexion conduisait à la croyance en Dieu celui que M. Vianney invitait à s'agenouiller ? Il avait vu des pèlerins venus de partout pour entendre un prêtre sorti de rien, sans instruction, sans éloquence, sans habileté, n'ayant pour lui que sa sainteté et sa bonté. Il avait appris à Ars comment le curé avait transformé la paroisse, et comment tant d'âmes, en s'approchant de lui, étaient retournées de fond en comble : pécheurs devenant vertueux, âmes vulgaires montant sur les sommets de l'abnégation. Et puis, les prédictions accomplies, les dangers invraisemblables annoncés à l'avance et qui plus tard s'avéraient terriblement réels, le secret des cœurs dévoilé, les inconnus appelés par leur nom lorsque M. Vianney les voyait pour la première fois. M. Trochu a rassemblé, dans les deux volumes des *Intuitions du Curé d'Ars* (1), une masse impressionnante de ces sortes de faits. Assurément, un nombre assez grand d'entre eux, rapporté par des gens qui les avaient entendu raconter par les témoins, ne paraîtraient pas suffisamment établis à un historien exigeant, du moins si on les prenait à part. Mais la masse en est énorme et ce faisceau prend, par la convergence et la solidarité de ses éléments, une solidité. De plus certains faits sont attestés par ceux-là même qui en furent les sujets, et qui sont honorablement connus : on ne les peut révoquer en doute. Aussi la réflexion de l'athée à genoux devant le Curé d'Ars était une réflexion très sérieusement fondée. Des résultats absolument improbables, au bout de moyens notoirement inadaptés à leur réalisation ; au-

(1) 2 vol. Paris-Lyon, Vitte, 1931.

tour d'eux, sainteté, bonté immense, prodiges. D'où vient cela, sinon de Dieu dont parle sans cesse le pauvre prêtre et qu'il dit être l'auteur de tout bien ? — Notre athée, entraîné par la grâce de Dieu accordée à la prière du Saint, est parvenu d'un seul coup à la foi totale. Reste cependant que tout à l'heure il ne croyait pas que Dieu existe, et maintenant il le sait. Nous avons le droit de chercher par quelle voie rationnelle il l'a pu savoir.

Bernadette. Posons le problème de la manière suivante. Voici Maurice Barrès, d'après le récit des *Amitiés Françaises*, enseignant au petit Philippe les pures gloires de la France : Jeanne d'Arc, Bernadette. La petite bergère de Lourdes, la bergère aux visions, si simple, si ferme en ses propos, qui a causé cet immense ébranlement des foules, a disparu si vite : quelques jours de gloire ou plutôt d'épreuve et de martyre, et puis elle s'est donnée à Dieu, sans jouir de son triomphe ni même le connaître. Qu'y a-t-il au fond de cette étrange histoire ? Si Barrès réfléchissait sur les faits, y trouvait-il un motif, je ne dis pas d'adhérer à la foi catholique (ce n'est pas la question pour nous), mais d'affirmer l'existence d'un Dieu personnel ? Première constatation, si frappante qu'à peine est-il besoin de la signaler : les visions de la grotte constituent dans l'existence de la petite un bloc erratique; elle n'en a eu ni avant ni après. Visions étroitement localisées dans le temps et dans l'espace (à la grotte, jamais ailleurs ; et jamais après celle du 25 mars) ; visions à la fois visuelles et auditives. Remarquons que l'hallucination est d'ordinaire ou visuelle ou auditive : l'alcoolique délirant à qui on supprime son poison passe de l'hallucination visuelle à l'hallucination auditive, l'une remplace l'autre. Bernadette a entendu des paroles en très petit nombre. Ces quelques phrases, séparées les unes des autres par de vastes intervalles, ne ressemblent pas au flux de paroles que débitent (1) ou entendent les malades

(1) Les malades prononcent souvent eux-mêmes les paroles hallucinatoires.

atteints de psychose hallucinatoire. Aucun phénomène psychique anormal n'a précédé ou accompagné ces faits : l'enfant, pour ignorante qu'elle soit, a un jugement sain et ne déviera jamais de la voie où elle pense qu'est la vérité. Or les travaux des psychiatres ont mis en triste lumière le fond psychique de l'hallucination : si elle est autre chose que l'accident dû à une intoxication passagère (fièvre violente, injection de peyotl, etc.), elle est liée à une dissolution psychologique, les facultés de pensée sont atteintes. Nous n'avons pas à rechercher ici si les troubles de la pensée engendrent l'hallucination (M. Revault d'Allonnes, Dr Ey), ou si l'hallucination engendre les troubles de la pensée (M. Pierre Quercy) (1) : toujours est-il que l'individu malade d'hallucinations devient un fou. Que Bernadette, dont les hallucinations si précises et si riches ont remué tant de millions d'âmes, ait été parfaitement saine d'esprit, c'est déjà un problème insoluble pour l'incrédule : quelle autre cause assigner aux visions de cette enfant, sinon celle qu'indiquent les visions elles-mêmes ?

La conclusion, dira l'incrédule, est trop rapide. Selon les assertions à vérifier, il faut exiger des démonstrations plus ou moins étendues et ramifiées. Si le suaire de Turin était celui d'un pharaon, écrivait récemment M. René Poirier, nous ne ferions aucune difficulté à en reconnaître l'authenticité ; mais si vous prétendez que c'est le linceul du Christ, les conséquences en seront si graves que nous exigeons un supplément d'information et des preuves absolument contraignantes (2). Maurice Barrès eût sans doute émis, par rapport aux faits de Lourdes,

(1) Voir, par exemple : Pierre Quercy, *L'hallucination.* I. *Études cliniques.* II. *Philosophes et mystiques.* 2 vol. Paris, Alcan, 1930. — Henri Ey, *Hallucinations et délire : les formes hallucinatoires de l'automatisme verbal.* Paris, Alcan, 1934.

(2) *Remarques sur la probabilité des inductions,* p. 164. Paris, Vrin, 1931.

une réclamation analogue. Faisons-lui droit, et poursuivons l'enquête au-delà de Bernadette.

Les visions renferment un programme précis : une chapelle à construire, des processions et des pèlerinages y viendront, la Vierge a demandé des actes d'humilité et de pénitence, Bernadette a été invitée à boire de l'eau de la source et à s'y laver. L'enfant a transmis au clergé les requêtes de Marie. Mais elle est la fille de gens misérables et grossiers qui, poussés par la misère, ont manqué naguère aux lois de l'honnêteté bourgeoise : elle-même est ignorante au-delà de tout. Naturellement, les prêtres la traitent de sotte et de menteuse ; l'évêque, le préfet, le gouvernement lui-même tiennent pour une folie ou une machination cette étrange affaire et chargent police et clergé d'y mettre fin. Bernadette avait tout contre elle. Il est bien instructif de voir comment l'opposition, longtemps si forte, a cédé (1). Le programme des visions s'est réalisé. La grotte de Massabielle est devenue le pèlerinage le plus célèbre du monde. Des millions d'hommes y ont prié. La foi a été réveillée par ce bruit : on ne compterait pas les âmes qui ont trouvé dans les événements de Lourdes le principe de leur conversion ou le secours qui a maintenu leur foi. Des miracles ont été accomplis, nombreux, souvent éclatants, vérifiés sévèrement dans un bureau médical ouvert à tous les savants et praticiens qui veulent contrôler la science et la bonne foi des médecins catholiques. Plus encore que les miracles, la patience des malades innombrables, le dévouement de ceux qui les soignent est une des merveilles de Lourdes : ces milliers et milliers de malheureux, venus pour demander la guérison et qui ne l'ont pas obtenue, partent sans envier les rares privilégiés que Marie a guéris, et ils s'en vont plus

(1) Admirable étude critique dans les trois volumes de Cros : *Histoire de Notre-Dame de Lourdes d'après les documents et les témoins.* Paris, Beauchesne, 1925. Lasserre et Bertrin sont des historiens moins sévères.

résignés. Ainsi le programme énoncé par les visions s'accomplit chaque jour devant nous, accompagné d'un renouveau de vertus et de prodiges qui dépassent notre science. Ici la finalité dynamique peut être aperçue, dirions-nous, à l'état nu. Dans les cas de Cottolengo, de Don Bosco, du Curé d'Ars, nous avons dû procéder à une analyse. Ici, le programme est imprimé dans des textes connus de tous, dont l'authenticité est indiscutable ; la réalisation est sous nos yeux, et chaque jour l'ascension spirituelle et les miracles peuvent être observés par quiconque le désire. Si Barrès eût fait ces réflexions avec son enfant, ne devait-il pas conclure que l'auteur de ces choses est le Dieu personnel infiniment sage et bon ?

Car quelle explication voulez-vous qu'on fournisse ? En dehors de Dieu, il n'y en pas d'autres que l'appel à des forces inconnues, ou l'action d'esprits désincarnés, ou quelque autre mythe théosophiste. Mais, outre que les hypothèses gratuites sont à rejeter gratuitement, les événements de Lourdes portent en eux-mêmes leur signification. La vision s'est nommée : « Je suis l'Immaculée Conception », et elle a adressé l'enfant au clergé catholique. L'ensemble des faits s'intègre de lui-même dans le cadre dogmatique de l'Église, il va à susciter la foi chrétienne et à promouvoir la vie chrétienne. Par Lourdes Dieu a voulu rappeler à lui les hommes de ce siècle incrédule.

Il est vrai qu'ici Dieu se montre si évidemment comme le Dieu de l'Église catholique qu'on pensera aux mystères révélés plus vite qu'à l'existence de la Déité. Cependant, si le personnage qui tout à l'heure ne tenait pas pour certaine l'existence de Dieu est entré dans la pleine lumière de la foi, il a fallu des motifs, non seulement pour adhérer aux mystères révélés par Dieu, mais d'abord pour savoir que Dieu existe. Oui ou non, les événements de Lourdes constituent-ils un développement finaliste dont la signification manifeste l'existence de Dieu ? Bien que l'âme, dans l'acte de sa conversion, parvienne à la

vérité par un seul mouvement vivant, nous avons le droit d'en considérer à part les deux aspects, la démarche rationnelle et la démarche de la foi qui s'appuie sur l'autorité de la Vérité Première.

II

Mais c'est précisément sur la solidarité des deux opérations, naturelle et surnaturelle, qu'on se fonde pour infirmer nos démonstrations. La raison et la foi ne peuvent simultanément et sous le même rapport viser une même assertion. Or Dieu auteur des merveilles des Saints est Dieu en tant qu'auteur de la grâce : c'est donc Dieu cru dans le mystère de sa vie intime, non Dieu connu par la raison. On nous reproche donc de pécher doublement, d'une part en posant l'hypothèse contradictoire d'un acte qui serait de science et de foi, d'autre part en commettant un cercle vicieux : prouver l'existence de Dieu par la foi, et appuyer la foi sur l'existence de Dieu.

L'objection ne vaut pas, car elle passe indûment du plan psychologique au plan logique. De ce qu'une seule et même opération vivante va droit à Dieu Sanctificateur, on prétend conclure qu'une même démarche intellectuelle est de science et de foi simultanément et sous le même rapport. C'est là une psychologie trop simpliste et une logique erronée : le même individu peut fort bien, en un temps très court, parcourir un immense chemin intellectuel : comprendre que Dieu existe, et que le Dieu auteur des merveilles de ses serviteurs les Saints est celui qui s'est révélé en Jésus-Christ. Rappelons-nous une page du quatrième Évangile : lorsque Jésus entre à Jérusalem, des païens hellénistes s'approchent de Philippe et lui demandent de les conduire au Christ. Selon toute apparence, ces idolâtres n'avaient guère l'idée d'un Dieu unique. Or pouvaient-ils, à ce moment-là, en écoutant les enseignements du Sauveur, parvenir à la fois à la con-

naissance du Dieu unique auteur du monde et à celle de son Fils ? Était-il nécessaire qu'un philosophe de leur nation leur prouvât d'abord qu'il n'y a qu'un Dieu, après quoi ils seraient capables de croire que Jésus était le Fils de Dieu ? Le P. de Grandmaison, dans son admirable ouvrage sur Jésus-Christ, n'hésite pas à dire que la lecture de l'Évangile peut fort bien suffire à mener un athée à la connaissance de Dieu créateur et à la connaissance du Rédempteur (1). Personne, que je sache, n'a jamais incriminé cette assertion. Dieu pouvait faire que l'affirmation rationnelle et l'adhésion de foi se succédassent très vite ou même fussent simultanées, quoique distinctes, dans l'âme de nos Grecs. Mais le théologien et le philosophe devront discerner l'une de l'autre l'affirmation rationnelle, portant sur l'existence de Dieu prouvée par la vie et les œuvres de Jésus, et l'affirmation de foi, portant sur la divinité du Christ. Les deux jugements restent en soi parfaitement distincts, comme les diverses propositions d'un théorème que l'esprit voit chacune pour soi, à quelque vitesse qu'il les parcoure.

A son livre *Dieu dans le Bergsonisme*, M. Penido a joint un appendice dans lequel il combat nos thèses, avec sa précision et sa force coutumières (2) : là est sans doute la principale difficulté qu'on nous ait opposée. Pour prouver l'existence de Dieu par la vie des Saints il faut évidemment, dit M. Penido, être sûr qu'ils sont des Saints, et que les événements de leurs vies sont des événements de vies de Saints, autrement dit, que ces événements sont surnaturels. Or impossible de posséder pareille assurance, sinon par l'Église. Il s'agit, en effet, de choses extrêmement obscures et malaisées à connaître : un homme privé ne parviendra jamais à se faire, à lui seul, une conviction

(1) *Dictionnaire Apologétique de la Foi catholique*, art. *Jésus-Christ*, col. 1294, n° 7.

(2) *Dieu dans le Bergsonisme*, pp. 253-261. Paris, Desclée de Brouwer, 1934.

assez assurée pour être en mesure d'affirmer que telle âme est sainte et que tels événements de sa vie sont surnaturels. En tout cas, pour un catholique, la question est tranchée : l'Église revendique, et à bon droit, le pouvoir de décider à elle seule. Elle seule canonise les Saints, permet ou approuve les dévotions, et elle interdit aux fidèles de se faire juges d'apparitions, de visions, de connaissances surnaturelles. S'il en est ainsi, les matériaux dont nous userions pour prouver l'existence de Dieu seraient fournis par l'autorité de l'Église enseignante, ou dépourvus de toute valeur. Dans le premier cas, cercle vicieux : l'Église n'ayant d'autorité que par Dieu, l'existence de Dieu serait supposée à l'avance. Dans le second cas, argument à prémisses nulles.

M. Penido a raison de considérer les problèmes du surnaturel et en particulier ceux de la mystique comme difficiles et embrouillés. On a besoin souvent de l'intervention de l'historien, du médecin, du psychologue, du philosophe, du théologien, pour apprécier ces faits, et encore n'arrive-t-on pas toujours à la certitude. C'est pourquoi nous avons renoncé à prendre pour base de notre argumentation l'existence de personnages dont l'étude présenterait trop de complications. Pour se former un jugement sûr, il faudrait procéder à des recherches très minutieuses : le chercheur de bonne foi a bien les éléments pour se faire une conviction; néanmoins, dans ces réalités microscopiques, les difficultés seraient extrêmement nombreuses et susceptibles de décourager. Mais il y a des existences notoires, éclatantes, continuées aujourd'hui par des institutions visibles ou par des mouvements sociaux, qui sont assez présents, et avec des traits assez *macroscopiques*, pour être appréciés par une intelligence ordinaire et sans études minutieuses. Le voyageur qui séjourne un peu à Lourdes, après avoir lu Lasserre, Bertrin ou Cros, ou quelque autre livre; celui qui visite Ars et connaît le saint Curé par Monnin ou Trochu; celui encore qui est ému par les misères et les

dévouements de la Piccola Casa et s'y renseigne de vive voix sur Cottolengo, il en sait bien assez pour porter un jugement avec certitude.

Mais, dira-t-on, l'Église seule a qualité pour examiner les faits surnaturels, pour déclarer qu'un homme est un Saint, pour discerner si un événement est miraculeux. — Nous en sommes persuadés, étant fils soumis de l'Église : mais prenons garde à ne pas tirer d'une loi des applications qu'elle ne comporte pas. Si en effet vous prétendez, à la rigueur de la lettre, que tout jugement sur des faits surnaturels, *sous quelque rapport que ce soit*, est absolument réservé à l'Église, vous serez obligé d'accepter des conclusions très étranges. Vous n'aurez plus le droit d'examiner les miracles de Jésus-Christ du point de vue historique, à moins de faire intervenir l'autorité infaillible de l'Église : et ainsi l'apologétique sera condamnée à commettre la plus énorme pétition de principe, prouver la divinité de Jésus-Christ par l'autorité de l'Église, et l'autorité de l'Église par la divinité de Jésus-Christ (1). Pour la même raison, les arguments traditionnels de l'apologétique, fondés sur la propagation du Christianisme, sur l'héroïsme des martyrs, sur les transformations sociales opérées par la prédication de l'Évangile, crouleront, puisqu'il faudra, avant d'avoir établi l'origine divine de l'Église, la supposer déjà donnée. Vous serez encore obligés de déclarer que les ouvrages historiques concernant les Saints ne renferment jamais, touchant la vie intérieure de ces personnages et leurs miracles, que de simples probabilités, à moins que l'Église ne les ait canonisés et, de plus, n'ait authentifié leurs états d'oraison et leurs miracles. Tout prodige que l'Église n'aurait

(1) Nous n'oublions pas que l'apologiste et l'exégète interprètent les Écritures d'après les règles de l'Église et se conduisent d'après ses directions : c'est leur devoir, puisqu'ils croient. Mais ils présentent aux incrédules des démonstrations préliminaires purement historiques et dans lesquelles l'autorité de l'Église ne peut être présupposée.

pas approuvé officiellement resterait douteux. Autant dire que l'histoire ecclésiastique serait impossible.

Il est évident que personne de sage ne veut tirer d'un principe vrai des conséquences absurdes. C'est donc qu'il y a lieu d'apporter une distinction pour déterminer le sens et le domaine d'application du principe. Assurément l'Église seule a qualité pour canoniser les Saints, pour approuver des miracles, pour apprécier une dévotion, pour déclarer que telle oraison est recommandable : elle juge des réalités surnaturelles en tant que surnaturelles, et la raison en est obvie, puisqu'elle possède le dépôt de la Révélation et est chargée par Dieu de conduire les âmes. Mais les événements surnaturels ou préternaturels ont aussi une réalité physique ou psychologique, laquelle appartient au monde de l'expérience et de l'histoire. Le frère Jeronimo da Silva, qui voit le P. Suarez soulevé de terre au milieu de la lumière projetée par le crucifix, et qui par ailleurs connaît l'abnégation et l'esprit de prière du saint religieux (1), n'est pas obligé de nier ce qu'il sait ou d'en douter. Ni l'historien ni le psychologue, ni le philosophe ni le simple fidèle et encore moins l'incrédule, n'ont qualité pour discerner ou décrire la réalité du surnaturel, mais ils sont capables de voir qu'un ensemble de phénomènes manifeste une finalité, et de lire, dans cet ensemble et son contexte, la signification de cette finalité. Pour le dire en termes plus précis : une réalité surnaturelle, *en tant que surnaturelle*, est du ressort de l'Église, qui a les moyens pour en reconnaître l'essence et pour nous donner des règles à suivre. Mais la réalité surnaturelle, par exemple la contemplation infuse, peut être liée à certains faits physiques et psychologiques connaissables pour tous; à plus forte raison un événement préternaturel, comme un miracle, est accessible à

(1) Le P. de Scoraille, *François Suarez*, II, pp. 298-302. Le témoignage de Jeronimo da Silva est reproduit dans Olivier Leroy, *La lévitation*, pp. 107-110. Éditions du Cerf.

la connaissance humaine ordinaire. Par conséquent, l'athée de bonne foi qui raisonne sur Lourdes ou sur la Piccola Casa, y trouve le moyen de s'élever à Dieu auteur de la nature, sans avoir à entrer dans le domaine réservé du surnaturel. Car, pour reconnaître que l'histoire de Lourdes est l'œuvre de Dieu, il n'est nécessaire, ni de savoir si les visions de Bernadette étaient sensorielles ou imaginatives, ni d'avoir une opinion sur le degré d'oraison où elle monta plus tard, ni de pénétrer en leur efficacité intime les grâces de conversion, ni même d'envisager les prodiges en tant que preuves d'une religion révélée. Il suffit de comprendre que l'ensemble des faits dépasse la nature et désigne une intervention de l'auteur de la nature.

Telle que nous l'avons présentée, notre thèse sur l'existence de Dieu prouvée par la vie des Saints est dominée par le principe de finalité : elle est une application de la *quinta via* de saint Thomas. Cependant cette application n'est pas complètement parallèle à celle que l'on fait d'ordinaire de la *quinta via* aux organes et aux fonctions des vivants : elle est plus simple, éclairée par une lumière plus directe, et par conséquent notre argument est beaucoup plus accessible à l'humanité moyenne que celui fondé sur la finalité de la nature physique. En effet, l'agencement des tissus vivants, leur dépendance réciproque, leur coopération en vue du rendement maximum de l'individu, sont d'ordinaire assez facilement visibles, mais par eux-mêmes ils ne disent rien sur leur cause : le philosophe doit construire une longue série de raisonnements pour démontrer que la cause de ces concordances est l'Intelligence Souveraine Acte Pur. Sans doute, le monde matériel présente une beauté et un symbolisme qui ont ravi beaucoup d'âmes contemplatives et les élevait sans cesse vers Dieu : toute la création baigne dans une sorte de « lumière » qui, selon saint Bonaventure ou, de nos jours, Max Scheler, nous fait penser immédiatement à son auteur. Seulement cette lumière n'a pas l'é-

vidence de l'expérience sensible, ni même celle du discours logique : quand on essaie de préciser ce qu'elle nous fait voir, on se rend compte qu'elle est le résultat d'opérations rationnelles préalables plus ou moins oubliées : au fond elle suppose l'emploi antérieur du principe de finalité. Nous croyons donc pouvoir affirmer que, pour monter de la nature physique à son auteur, les démarches rationnelles discursives nous sont toujours nécessaires. Au contraire, les ensembles complexes de la vie des Saints, ceux du moins que nous avons choisis, portent en eux-mêmes une signification qui manifeste Dieu. Cette signification, d'abord saisie par un acte simple, je puis bien l'exprimer en une démonstration syllogistique : mais alors mon raisonnement n'aura pas pour rôle de me prouver ce que je sais déjà. Ce sera un raisonnement polémique, pour convaincre un mécréant. De même, si je vois sur les murs ou sur une page de journal le classique garçon de café portant la bouteille sur le plateau, à côté des grosses lettres *Saint-Raphaël Quinquina*, je comprends, rien qu'en apercevant l'affiche, la finalité interne de la réclame et quels sont ceux qui la paient. Si, par hasard, un matérialiste délirant vient prétendre qu'il n'y a là aucune finalité, mais rien que les éléments chimiques du papier et des colorants, j'argumenterai par une analyse de la signification, et j'essaierai de prouver, en excluant les réussites du hasard, qu'une intelligence commerciale a conçu la réclame et l'a fait exécuter. Mais ma démonstration laborieuse restera toujours inférieure à l'acte simple d'intellection qui lit le sens de l'affiche.

Remarquons en effet que, selon les cas, la finalité concrète est tantôt vue par un acte d'intelligence ou tantôt démontrée par des opérations de la raison. Je lis le billet que je viens de recevoir; j'ouvre les yeux et regarde; je me sers de mon couvert à table : en chacun de ces trois cas mon action même et l'usage que je fais des choses m'indiquent à quoi elles servent et ce pour quoi elles sont faites : la finalité est saisie par un acte simple. Je

suis libre d'analyser ensuite les éléments et leurs rapports, et d'utiliser cette analyse en construisant un raisonnement discursif, mais le raisonnement ne fera que développer ce qu'avait capté d'un coup l'acte primitif d'intellection. D'autres fois j'ai besoin de raccorder les uns aux autres des objets indépendants et de raisonner sur leurs connexions pour découvrir la finalité : par exemple, j'institue une comparaison entre les dents du chat, ses griffes, ses muscles et son appareil digestif, et je comprends alors que ces appareils sont commandés par l'idée de la proie animale. Or notre argument sur l'existence de Dieu est la lecture d'une signification, c'est la saisie, par un acte simple, du sens d'un ensemble complexe. Il n'est donc pas, à la rigueur, un argument, mais une intellection. Et c'est pourquoi, dans notre petit livre *Dieu, son existence et sa Providence* (1), nous avons employé, pour le caractériser, le mot de révélation. Bien entendu, cette révélation-là n'a rien à faire avec la Révélation au sens théologique du mot. C'est une révélation, comme la lecture d'une phrase me « révèle » le sens qu'a voulu y attacher l'écrivain. Et ici le sens de la phrase, entendez des événements de la vie d'un Saint, manifeste l'auteur de l'humanité et du monde. Il manifeste aussi l'auteur de la grâce; mais ici la lecture est moins facile, et il y a lieu d'y procéder en s'aidant des lumières de l'Église.

Ce que nous venons de dire renferme implicitement la réponse à deux autres objections de M. Penido. Voici la première. Pour fonder un argument sur le témoignage du mystique, il faut présupposer que le mystique représente le plus haut type de l'humanité. Or cette vérité réclame, « pour être vue, que l'intelligence soit en possession d'une échelle de valeurs aboutissant (déjà) à Dieu (2) ». L'incrédule, bien plus, souvent le chrétien

(1) *Dieu, son existence et sa Providence*. Paris, Bloud, 1934.
(2) *Dieu dans le Bergsonisme*, p. 257.

non-catholique, ne possède pas cette échelle de valeurs : voyez les erreurs de James, Baruzi, Rudolf Otto, Friedrich Heiler, pourtant impartiaux et pleins de sympathie pour les mystiques. Par conséquent, seul le catholique possède la lumière qui permet ici de voir clair.

Nous sommes d'accord avec M. Penido sur les difficultés qu'offrent beaucoup de problèmes mystiques, surtout lorsqu'on ne peut atteindre les personnages que par le moyen de l'histoire érudite et de la psychologie. C'est pourquoi nous avons choisi des personnages contemporains, connus de tous, continués sous nos yeux par des réalités sociales où est incarné leur esprit. Il est vrai encore, comme le dit M. Penido, que certains traits de vies de Saints, mortifications extraordinaires, prières prolongées sans mesure, risquent de n'être pas compris par les incrédules et de provoquer leur scandale. Aussi ne faisons-nous pas appel à ces sortes de faits. Mais l'existence de Cottolengo, de Don Bosco, de Jean-Marie Vianney, de Bernadette Soubirous, présente suffisamment les caractères d'une moralité rationnelle élevée à une hauteur extraordinaire, pour que les foules ne s'y trompent pas, sinon par leur faute. Tout homme a inscrits dans son âme les principes de la loi naturelle aussi bien que ceux de la logique : il est toujours capable, à moins de fermer volontairement les yeux, de reconnaître là où est la vie juste et dévouée, surtout quand elle l'est éminemment et en surmontant d'effrayants obstacles.

D'effrayants obstacles ? Mais voici précisément la dernière objection. Napoléon aussi a fait de grandes choses, et triomphé de résistances inouïes. En quoi les œuvres de Cottolengo, bien plus petites au point de vue humain que la transformation de l'Europe accomplie par Napoléon, prouverait-elle l'existence de Dieu ? Mais précisément en ce que l'historien, le sociologue, le psychologue, le physicien si vous voulez, auront toujours de quoi expliquer par des causes l'activité et les créations de l'Empereur, et qu'ils n'auront pas la même possibilité pour Cottolengo.

Le savant qui tient à rester en dehors du théisme trouvera aussi le moyen, nous ne le savons que trop, de fournir vaille que vaille, pour chacun des actes de Cottolengo ou du Curé d'Ars, une explication tendancieuse. L'homme qui refuse de se tromper soi-même verra l'ensemble de l'existence, avec ses vertus héroïques, ses créations et ses prodiges : il y lira le témoignage qu'elle rend sur son auteur.

Saint Augustin a fait remarquer bien souvent que l'intellection d'une phrase est un acte simple; saint Thomas l'a dit aussi. Les différents mots qu'épèle l'histoire de Lourdes, l'âme au cœur droit les lit d'un seul regard, et par là sont exclus les lapsus qui portent sur un mot pris à part.

Gaston Rabeau.

La déification dans la tradition spirituelle de l'Orient

d'après une étude récente

Les études concernant les conceptions de la vie chrétienne propres à l'Orient se sont multipliées dans ces dernières années, et l'on assiste en ce domaine à un véritable renouveau (1). Nous y voyons tout bénéfice, non seulement pour une meilleure intelligence d'une tradition dont s'inspirent encore des chrétientés entières, unies ou non-unies à Rome, mais pour une compréhension plus large et plus profonde de nos dogmes au bénéfice des chrétiens d'Occident eux-mêmes ; car il nous paraît impossible de prendre une connaissance même rudimen-

(1) Les grandes Revues catholiques y ont travaillé et y travaillent. Les *Échos d'Orient* des Pères assomptionistes, qui contiennent souvent d'excellents articles sur ces questions, ont publié en 1933 (pp. 218-233), sous la signature du P. M.-Th. Disdier, un *Bulletin bibliographique de la spiritualité byzantine et néo-grecque (1918-1931)* qui témoignait nettement du renouvellement de ces études. La *Revue d'Ascétique et de Mystique* a publié entre autres la très remarquable étude du P. Viller sur les sources de la spiritualité de saint Maxime (1930, pp. 156-184, 239-268 et 331-336). L'Institut oriental pontifical de Rome inaugure cette année la publication d'une Revue consacrée à l'Orient chrétien : *Orientalia christiana periodica*.

La *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* et *La Vie Spirituelle* ont publié aussi de notables contributions à la connaissance de la tradition orientale (voir entre autres, dans *La Vie Spirituelle*, la traduction des passages les plus caractéristiques de Siméon le Nouveau Théologien : mai 1931, pp. 198-210 ; juin, pp. 303-310 ; juillet, pp. 74-82) ; et cf. aussi infra, n. 3 de la page suivante.

taire de tels points de vue sans mesurer tout ce que nous perdrions et de combien nous nous appauvririons à n'exploiter les richesses du dogme chrétien, au plan de la théologie comme à celui de la vie spirituelle, que dans le sens d'un latinisme plus spécialisé et plus étroit qu'au temps de la scolastique (1).

∴

Une étude de Mme Lot-Borodine parue dans la *Revue de l'Histoire des Religions* (2) peut nous aider à saisir dans son esprit la tradition spirituelle de l'Orient. Cette étude, qui porte sur la doctrine de la *Deificatio*, est extrêmement pénétrante et d'un intérêt très étendu. En possession d'une information très riche, dans laquelle il y aurait mauvaise grâce à relever quelque inexactitude, Mme Lot-Borodine a sur tout autre spécialiste l'avantage d'entrer dans l'intime des doctrines qu'elle étudie et de deviner comme sans effort le secret du jardin fermé. Nous nous proposons ici de résumer et d'interpréter l'essentiel de son travail, en y ajoutant quelques réflexions concernant un ordre de choses que Mme Lot n'a pas touchées (3).

(1) Notre conviction est que les grands scolastiques, nourris (fût-ce indirectement) des Pères grecs, assumaient dans leur synthèse le meilleur, sinon la totalité, des éléments propres de la tradition orientale; nous l'avons noté, par exemple, en ce qui concerne la doctrine du Corps mystique chez saint Thomas (cf. *Bulletin Thomiste*, juillet-sept. 1933, pp. 949 suiv.; cf. aussi les remarques du P. H.-D. Simonin dans le même fascicule, pp. 946-947).

(2) M. Lot-Borodine, *La doctrine de la « déification » dans l'Église grecque jusqu'au XI^e siècle*, dans *Revue de l'Histoire des Religions*, t. CV (1932), pp. 5-43; CVI (1932), pp. 525-574, et CVII (1933), pp. 8-55.

(3) La notion d'Église, par exemple. Mme Lot ne s'occupe que de la quête solitaire de l'âme montant vers Dieu (cf. p. 5, n. 1); elle dessine la ligne des rapports personnels de l'âme avec Dieu; les moyens proprement sociaux et l'expression ecclésiastique de cette vie relèvent d'un autre plan, sans être d'un autre style. Mme Lot publiera cette année, dans la *Revue des Sciences philosophiques et théo-*

Mme Lot commence par dégager les fondements théologiques de la doctrine mystique de l'Orient : c'est l'objet du premier article, le plus intéressant de beaucoup et le plus éclairant. Trois grandes notions constituent ces fondements théologiques, et ces expressions étranges les désignent : théognosie apophatique; anthropologie mystique ; le *Theos Anthropos* et la *recapitulatio*.

1. — L'Orient distingue en Dieu l'essence inconnaissable, qu'on doit appeler plutôt une suressence dépassant toute connaissance intellectuelle, — et les actions ou les énergies divines, énergies essentielles incréées; ce sont ces énergies divines qui nous sont manifestées dans les théophanies, l'inspiration et l'expérience surnaturelle de Dieu; mais l'essence se dérobe dans la « nuée », dans la « ténèbre », et demeure absolument inaccessible à la vue de tout esprit créé, même divinisé par la grâce (1). Cette connaissance de la nature divine noyée dans la ténèbre qui n'est que la frange de son inacessible lumière est la connaissance apophatique, négative; car nous atteignons seulement ce que Dieu n'est pas, ses actions, mais le mystère des trois hypostases nous demeure obscur. Dans la théologie latine, au contraire, la vision intuitive de Dieu est le terme de la vie surnaturelle et l'acte béatifiant de l'âme divinisée. On admettra même, chez Moïse et saint Paul (et ceci à propos des textes où précisément s'exprime

logiques, une étude sur la mystique sacramentaire de l'Orient. Le même sujet sera abordé dans *La Vie Spirituelle* par le R. P. Carré, avec référence spéciale à Nicolas Cabasilas dont l'œuvre principale a été récemment traduite en français (Nicolas Cabasilas, *La vie en Jésus-Christ*, trad. par S. Broussaleux, Prieuré d'Amay-sur-Meuse, Belgique).

(1) On se reportera aussi au très remarquable article de M. V. Lossky, *La notion des « Analogies » chez Denis le Pseudo-aréopagite*, dans *Arch. Hist. litt. doctr. du m. âge*, année 1930, pp. 279-309. Sur le point qui nous intéresse ici, cf. p. 282 et n. 1.

l'expérience suprême de leur entrée dans la nuée divine), une vision transitoire de l'essence divine (1). Ce n'est pas que la transcendance divine soit à un degré quelconque sacrifiée par les grands théologiens d'Occident ; mais ils ne la conçoivent pas en fonction de la distinction, qu'ils ignorent, entre la « suressence » et les « énergies ».

2. — Cette différence, cependant, serait relativement peu opérante si deux anthropologies ne définissaient l'orientation respective de deux spiritualités. Les éléments philosophiques de l'anthropologie orientale sont extrêmement importants ; il est également notable qu'ils sont passés sans brisure du paganisme (2), de la tradition platonicienne surtout, dans la spéculation chrétienne. Le caractère particulier de cette anthropologie tient à l'élaboration de quelques idées, à leur liaison organique et à leur usage pour exprimer les rapports de l'homme spirituel avec Dieu ; ces idées sont celles de νοῦς, πνεῦμα, pureté, immortalité, similitude (ὁμοίωσις) et image de Dieu, lumière, clarté et δόξα, déification. Et voici comment elles s'enchaînent.

Soit qu'on envisage avec Platon la division morale des parties de l'âme, soit qu'on analyse avec Aristote les parties physiques du composé humain, on arrivait toujours à dégager l'existence d'une puissance spirituelle apparentée non à la matière mais au divin : le νοῦς. Chez Platon particulièrement, le νοῦς est ordonné à la contemplation des Idées qui constituent le monde divin ; divin lui-même, il nous oriente vers le supra-sensible. L'homme vit vraiment selon l'esprit quand il cesse de se tourner vers le bas, vers l'extérieur, pour se tourner vers le haut,

(1) Saint Thomas l'admet, mais seulement sur l'autorité de saint Augustin.

(2) Nous nous référons surtout ici au livre du P. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile* (*Coll. Études bibliques*), Paris, Gabalda, 1932 ; cf. en particulier l'Excursus B : La division *corps-âme-esprit* de I Thess. v, 23, et la philosophie grecque.

vers le dedans de lui-même où rayonne la lumière du νοῦς : Exercice de purification progressive en vue d'une vie toute spirituelle, toute livrée aux Idées qui sont le divin essentiel : c'est là proprement devenir semblable à Dieu; c'est être divinisé, c'est entrer dans une sphère de vie proprement divine et participer aux conditions qui sont celles du divin, à l'immortalité.

Ces présupposés philosophiques, que l'on peut considérer comme une attente et un appel de la grâce du Christ, se retrouvent dans la tradition mystique de l'Orient. Seulement, depuis, le Christ est venu, qui a restauré toutes choses en lui, nous communiquant son esprit : ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν (I Cor., II, 16). Et non seulement le Christ est venu, mais nous savons par la Genèse que Dieu n'a pas créé l'homme comme un vivant quelconque. Après l'avoir façonné d'un corps et d'une âme, il lui a de plus insufflé un πνεῦμα, quelque chose de son être divin, de sa vie immortelle (1) : en sorte que l'homme n'est pas seulement, par la partie supérieure de son âme, ordonné au divin; mais, portant en lui par cette communication l'image et la parenté de Dieu, il est proprement du γένος de Dieu, et fait par là même pour revêtir les conditions d'une vie proprement divine, la pureté et l'immortalité.

Ainsi se transpose et s'orchestre, en gardant son rythme essentiel, l'anthropologie antique, platonicienne surtout. L'homme est par nature et par création image de Dieu; il participe proprement, par le sommet de lui-même, les conditions de la vie divine; il est fait pour réaliser pleinement la similitude de Dieu (ὁμοίωσις τῷ Θεῷ) en jouissant des conditions de la vie divine, l'athanasie ou immortalité. C'est cela la divinisation, c'est cela l'entrée dans la lumière de Dieu, la vision de Dieu. Ainsi l'homme est-il en son essence image de Dieu, communication de l'être

(1) Cf. FESTUGIÈRE, *op. cit.*, pp. 400-412.

divin (1). La distinction rappelée plus haut du Dieu inaccessible et de ses participations ou puissances permet aux Orientaux, tout en réservant une diversité dans les natures, de parler de « consubstantialité » avec Dieu et d'entendre la déification dans un sens absolu. La nature humaine est théophore, faite essentiellement à l'image de Dieu. Telle était, en tout cas, la nature d'Adam, type parfait de l'humanité. La nature humaine telle qu'elle était en Adam résumait en elle toutes choses ; participant par le corps à la créature matérielle, Adam soumettait parfaitement le sensible à la vie supérieure d'un esprit fait à la similitude de Dieu ; et dans cette absorption de la chair par l'esprit, toute la diversité sensible trouvait son sens et son unité. La chute d'Adam fut une chute dans la vie des sens et, par là même, dans le particularisme et l'égoïsme des sens ; l'unité cosmique en est troublée qui trouvait toute sa signification dans un processus de spiritualisation maintenant brisé. Cet ordre de la création, qui assurait l'achèvement de la nature humaine par l'accomplissement de la similitude de Dieu en elle, la menant à l'athanasie divine, est maintenant radicalement compromis en Adam et en toute sa race.

Dès lors, « acceptant le fait accompli, la déchéance de l'être humain, la patristique grecque n'aura plus qu'une nostalgie, qu'une hantise : non seulement refaire du miroir déformé le miroir fidèle, mais encore mener à sa fin l'œuvre, interrompue avant d'être commencée. A savoir, ranimer d'abord, sous la motion du Πνεῦμα ἅγιον la « similitude » effacée, puis replonger le monde transfiguré dans la gloire divine. Œuvre de la *recapitulatio*,

(1) Cette idée est exprimée tout au long de l'étude de Mme Lot ; elle fait désirer souvent des précisions conceptuelles que l'on pressent difficiles. Eckhart, qui était plein de Denys, a des formules semblables. C'est ici l'un des points où l'on croit sentir chez Mme Lot une influence des interprétations personnelles du P. S. Boulgakov ; l'idée de la grâce, comme don, fait à la nature, imprimé dans la nature et non « surajouté », d'être l'image du Dieu Trine et Un, est une des théories du P. Boulgakov.

de restauraiion de l'humanité, dans laquelle le Dieu incarné précède l'homme; où, lui, ayant rendu la vie éternelle, il lui communique la force déifiante par l'Esprit qui sanctifie et l'élève, à sa suite, au sein du Père, dans la « nuée lumineuse » du Dieu trine (1) ».

3. — Tel est en effet le troisième élément déterminant de la tradition spirituelle orientale : une certaine conception de l'Incarnation rédemptrice comme reprise du processus de divinisation dont la nature humaine garde comme la nostalgie. L'Occident semble parfois voir surtout dans l'Incarnation un moyen de réparer la faute, une suppléance divine rendant possible le pardon de l'homme, la récupération du don perdu de la grâce et la reprise avec Dieu des relations d'amitié. L'Orient y voit une re-création, une re-spiritualisation de la nature humaine par le dedans, toutes choses — en se récapitulant dans le Christ — y trouvant leur vraie nature. Tout ce que le Verbe assume par sa venue en chair, il le sauve en le renouvelant. Il s'introduit dans la nature humaine comme un principe de régénération, un ferment d'incorruptibilité, restaurant en elle par sa résurrection la marque de l'image divine (2). La nature humaine était de soi théophore, consubstantielle au divin et faite pour s'é-

(1) Mme Lot-Borodine, *art. cité*, pp. 30-31 (26-27 du tiré-à-part). Ces thèmes — chute dans l'égoïsme et la dispersion des sens, reprise de l'œuvre de Dieu, spiritualisation unifiante et illuminatrice de l'être, consommation de cette œuvre par la vie chrétienne et les sacrements au sein de l'Église — sont traités avec profondeur par Wl. Soloviev dans son livre *Les fondements spirituels de la vie*, récemment traduit en français par le P. G. Tzebricow. Éd. de la Cité chrétienne, Bruxelles, et Beauchesne, Paris.

(2) C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre l'importance et le sens du mystère pascal dans la piété de l'Orient. Tous les auteurs qui ont essayé de définir l'âme religieuse de l'Orient, des Russes en particulier, mettent en relief le culte du mystère pascal. On trouvera entre autres un bon exposé synthétique dans le petit livre du profes. N. Arseniev, *L'Église d'Orient* (*Irénikon-Collection*, 1928, nos 3-4), Amay-sur-Meuse.

panouir selon la vie supérieure du νοῦς dans la lumière déiforme ; ce dont il s'agit pour elle c'est moins de réparer une offense que de se réparer elle-même, de retrouver en elle, par une nouvelle communication divine, la voie de la spiritualisation de la chair, de la divinisation de tout l'homme par l'esprit, de l'incorruptibilité et de l'immortalité.

On trouverait ces vues grandioses, exprimées à une époque antérieure à celle que Mme Lot étudie, chez saint Irénée par exemple. Il dessine supérieurement le processus par lequel la nature humaine parvient à l'union, à l'ἕνωσις avec Dieu, tête du Christ, lequel est tête de l'Église par le πνεῦμα. L'Incarnation est considérée comme réalisant l'union du divin et de l'humain et visant moins un « rachat » que la constitution d'un être unifiant deux γένη (1).

Telles sont les trois grandes notions théoriques fondamentales qui déterminent la conception orientale de la divinisation par la contemplation-union. Mme Lot décrit les éléments principaux et les étapes essentielles de cette divinisation. Nous ne nous attacherons pas à suivre cet exposé qui occupe les deuxième et troisième articles. On y voit comment, par l'ascèse (la « garde du corps » et la purification par les vertus), on monte par degrés dans l'oraison, où la « garde de l'esprit » permet une intensification progressive de la connaissance pneumatique, jusqu'à la transfiguration dans une vie véritablement divine, par la θεωρία accomplie. Un exposé de ce processus de la divinisation ne vaut que par la précision dans l'analyse des écrits spirituels. Nous préférons faire un rapide retour sur les grands principes théologiques préalablement

(1) Là encore, la théologie de saint Thomas, mettant à sa place, sans la rejeter, le « juridisme » de saint Anselme, s'inspire de ce qu'il y a de meilleur dans la tradition orientale et l'assume dans l'idée du Christ médiateur de vie divine. Cf. *Bull. thomiste, loc. cit.*

dégagés pour en mieux reconnaître l'inspiration, l'originalité et les conséquences.

*
* *

Il nous paraît en effet que les vues précédentes sont de nature à expliquer bien des aspects les plus caractéristiques du christianisme oriental ancien. Et certes nous n'ignorons ni le danger des reconstructions, surtout des plus séduisantes, ni, bien que les mots jurent ensemble, le caractère partiel des exposés synthétiques; au surplus des spécialistes qualifiés des doctrines orientales ont-ils pu mettre en valeur d'autres aspects plus semblables aux traits les plus modernes du christianisme occidental (1).

Les deux traditions, dans la mesure où, vraiment, il y a deux traditions, se distinguent par deux anthropologies différentes reposant sur deux conceptions différentes de la causalité ou de la participation. Voici, en très bref, comment nous verrions les choses.

1. L'Orient chrétien s'inspire principalement de la tradition platonicienne; il cherche à concevoir et à expliquer les êtres par une *participation* à Dieu (ou au monde divin des Idées) dans l'ordre de la cause formelle; les choses sont *similitudes* participées, et le monde une *expression* de Dieu (qu'on se rappelle Nicolas de Cuse). Si l'on applique ce point de vue à la grâce, on la concevra surtout comme une impression, une image plus parfaite de Dieu; et s'il s'agit du rapport de la nature à la grâce, on marquera moins la distinction que la continuité, la nature n'apparaissant guère que comme une participa-

(1) Nous pensons par ex. aux articles récents du P. S. Tyszkiewicz, S. J., *Spiritualité et sainteté russe pravoslave*, dans *Gregorianum*, XV (1934), pp. 349-378 — et du P. I. Hausherr, S. J., *Les grands courants de la spiritualité orientale*, dans *Orientalia christiana periodica*, I (1935), pp. 114-138.

tion imparfaite de Dieu dont la grâce réalise parfaitement la similitude, pour ainsi dire dans la même ligne (1).

L'Occident, même lorsqu'il platonise, n'est pas entièrement platonicien (2), mais son instinct s'accorde mieux au génie d'Aristote. Il envisage dans les choses *l'être existant* plutôt que la similitude de Dieu, et le monde est plus pour lui un monde de natures et de causes, de puissances et d'influences, qu'un monde symbolique ou une épiphanie de l'au-delà; le point de vue cosmique et le point de vue religieux sont peu mêlés en Occident. L'explication de la réalité y est moins cherchée dans la ligne de la cause formelle et dans l'ordre de la similitude-participation que dans la ligne de la *cause efficiente* et dans l'ordre de la genèse ou venue à l'existence. Aussi les choses ont-elles leur consistance propre; il y a des natures dûment posées dans l'être, principes d'activité doués de leur efficace propre (3). Si l'on applique ce point de vue à la grâce, on la concevra comme un nouveau pouvoir ajouté à la nature, un principe d'activités nouvelles distinctes des activités de nature, bref un *habitus* (entitatif) au sens thomiste du mot. La distinction est beaucoup

(1) Point de vue qui se retrouve toujours à quelque degré chez les théologiens d'Occident lorsqu'ils ont une notion platonisante de la participation. Ainsi Albert le Grand (cf. notre article : *Albert le Grand théologien de la grâce sanctifiante*, dans *La Vie Spirituelle*, janv. 1933, pp. 109-140). Toute la théorie du P. Rousselot repose sur une conception de l'être créé défini essentiellement et intrinsèquement par sa relation à Dieu.

Toute une conception de la société et de l'État se trouve aussi engagée par là. Dans la pensée chrétienne russe, par ex., l'État n'est guère que la réalisation, imparfaite et grevée par le péché, de l'ordre dont l'Église, par une nouvelle participation à Dieu, représente l'achèvement.

(2) Ainsi saint Augustin, Albert le Grand et ses disciples. Il y a en Occident quelques représentants des points de vue spécifiquement orientaux : Scot Érigène et, dans une certaine mesure, Eckhart; mais précisément, ils tranchent.

(3) Quelques fortes pages à ce sujet dans A. Gardeil, *La structure de l'âme...*, t. II, p. 315 suiv.

plus nettement marquée entre nature et surnature, et conçue selon des catégories en somme faciles (1).

2. On pourrait dire tout aussi bien que l'Orient s'attache davantage à l'*ontologie* des choses et de l'ordre de la grâce (ligne de la cause formelle), l'Occident davantage à l'*activité* (ligne de la cause efficiente). Ordre de l'*être*; ordre de l'*opération*.

L'Orient parle de « déification ». Il s'agit de réaliser la similitude de Dieu, de devenir « consubstantiel » avec Dieu; la réalité de la grâce représente un achèvement de l'ontologie de l'homme qui, approfondissant et achevant sa similitude native et constitutive avec Dieu, lui communique les *conditions d'être* de Dieu (2). Il s'agit d'un exhaussement de l'ontologie humaine, d'une illumination transformatrice de l'être même de la nature humaine (3).

L'Occident parle de « béatitude ». Il s'agit de voir Dieu comme il se voit. Le terme n'est pas seulement l'achèvement en nous de la similitude de Dieu, la réalisation en nous de sa clarté (4), mais le terme est une opération

(1) Dans l'ordre politique, pour autant que l'augustinisme a gardé, avec son pessimisme sur la nature humaine, l'idée platonicienne d'un monde « naturel » symbole du monde invisible des esprits, le moyen âge occidental a connu des réalisations théocratiques. Mais la logique de son génie propre pousse l'Occident à la distinction des ordres, et l'on ne voit guère pour lui d'autre conception possible que le laïcisme ou la subordination dans le sens de saint Thomas (l'Église et l'État étant conçus comme deux « pouvoirs » distincts, chose étrangère à l'Orient).

(2) Cf., pour l'antiquité, Festugière, *op. cit.*, pp. 39-40 et 134. — Ceci n'est concevable que grâce à la distinction faite entre l'être de Dieu inconnaissable et incommunicable, et les « énergies » divines.

(3) Pour saint Thomas aussi la grâce est exhaussement de notre potentiel de vie et perfection de la nature; malheureusement, depuis Baïus, on a moins mis en valeur l'admirable doctrine de saint Thomas sur la vitalité de nos actes surnaturels et de la vision béatifique que ses thèses sur « la distinction du naturel et du surnaturel ».

(4) Selon saint Irénée, posséder la δόξα de Dieu, avoir part à sa clarté, avoir son esprit en nous, c'est voir Dieu. Cf. l'étude de L. Baur,

pour laquelle la grâce et la gloire sont conçues comme un principe subjectif d'action. La grâce est un principe radical d'opérations surnaturelles ; elle est conçue comme participation à la nature divine, c'est-à-dire à ce qui, en Dieu, est principe d'actes proprement divins. La gloire ou *lumen gloriae* est le principe efficace d'un acte béatifiant de vision par lequel nous voyons Dieu comme il se voit : il ne s'agit plus ici d'essence inconnaissable, de « superessence » distincte des « énergies » ; et certes, une participation à l'être même de Dieu comme Dieu est impossible ; mais nous concevons grâce et gloire comme une participation au principe de l'opération divine dans laquelle Dieu se prend lui-même comme objet, participation par laquelle nous sommes rendus opérant comme Dieu, voyants divins. C'est logique (1).

3. A cette double conception du terme (déification-similitude ; béatitude-opération) correspond une double conception de l'homme. D'un côté, une anthropologie conçue d'une manière ontologique, une conception essentiellement religieuse et mystique de la nature humaine comme théophore, portant ontologiquement l'image de Dieu. De l'autre côté, une anthropologie pensée du point de vue de l'opération, conçue dans l'ordre de l'expérience psychologique, ascétique et mystique, bref une anthropologie *morale*. La nature est considérée comme une puissance d'action orientée vers une fin ; point de vue éthique ; on parle fin, béatitude, et il s'agit de gagner par l'action bonne cette béatitude qu'est Dieu. Nous sommes sans repos tant que nous ne reposons pas en lui. L'itiné-

Untersuchungen über die Vergöttlichungslehe in der Theologie der griechischen Väter, dans *Theol. Quartalsch.*, XCVIII (1916), pp. 467-491, XCIX (1917-18), pp. 225-252, C (1919), pp. 426-444. Cf. 1920, p. 53. L'étude de Baur complète très heureusement celle de Mme Lot pour la période la plus ancienne.

(1) Comme est logique, de ce point de vue, la thèse de Jean de Saint-Thomas sur le « constitutif formel de la nature divine ». Ce sont les mêmes principes.

raire de l'âme vers Dieu, matériellement et réellement très semblable dans les deux spiritualités (et qui ressemble davantage à un saint d'Orient sinon un saint d'Occident?), est cependant conçu *en théologie* de manière assez diverse : ici, mouvement vers la béatitude, Dieu Bien suprême qu'il faut gagner par des actions saintes; là, déification, réalisation de la « consubstantialité » de l'âme avec Dieu grâce à une illumination progressive de l'être.

Et sans doute, avec les mêmes éléments réels et les mêmes pratiques souvent, pourrions-nous trouver ici deux « ascèses » différentes où se marquerait l'éternelle et grandiose opposition d'Aristote et de Platon (1). Sans doute aussi trouverions-nous deux manières assez différentes d'envisager le cosmos : d'un côté, il s'agit de l'utiliser et de le dominer; de l'autre, l'âme solitaire progressivement illuminée commence la régénération de la nature entière et prélude à la création d'une « nouvelle terre » (2).

(1) D'un côté, une ascèse monastique, de caractère primitif; de l'autre côté, une ascèse réalisatrice et conquérante : conquête de soi, conquête du monde plutôt que sa spiritualisation pour ainsi dire ontologique, par le jeûne, etc. S'il y a spiritualisation, c'est en ordonnant la matière au spirituel : ordre de l'opération. Des deux côtés, la matière est pour l'esprit, et le monde sert finalement à la vie contemplative des élus. Mais dans l'Orient platonicien, le corps se subordonne à l'âme moins en ce sens qu'il sert l'âme (il la gêne au contraire; celle-ci vit par le haut, en se tournant vers les Idées), mais plutôt en ce sens qu'il doit être spiritualisé par l'âme, entraîné dans sa vie à elle, qui est pureté et lumière. En Occident, on conçoit plutôt la subordination du corps à l'âme en ce sens qu'il la sert pour sa perfection, pour les opérations par lesquelles elle se perfectionne et exerce sa vie la plus haute; car l'âme ne s'abouche pas directement aux idées, mais le fait par le corps.

On aurait des positions semblables en ce qui concerne l'action de l'Église en ce monde et ses rapports avec la société politique (rapports que saint Thomas compare à ceux de l'âme et du corps).

(2) A cela s'ajoute une conception du miracle et de son rôle dans la vie des saints. Il apparaît moins comme une intervention de la Cause première dérogeant aux lois de la nature que comme un retour à la puissance spirituelle de l'homme innocent et une annonce de la future restauration de sa royauté spirituelle.

4. Si l'on envisage la connaissance et surtout la connaissance religieuse, les conséquences des différents points de vue seront vite manifestes. La chose serait particulièrement intéressante à étudier chez les auteurs russes modernes. Pour l'Orient, la connaissance est l'affaire de tout l'être, et la connaissance religieuse celle d'une transfiguration charismatique de tout l'être. Elle est d'ailleurs en continuité avec la connaissance naturelle comme la grâce l'est avec la nature; la philosophie s'achève en sagesse pneumatique (cf. Vl. Soloviev). Pour l'Occident, la connaissance est l'affaire d'une puissance particulière et de « vertus » spéciales à cette puissance; les « pouvoirs » de la raison sont soigneusement distingués de ceux de l'âme élevée à l'état de grâce et considérés comme ayant validité et autonomie dans leur ordre : consistance propre de la philosophie.

Si l'on parle plus spécialement de la « connaissance de soi » recommandée par les auteurs spirituels à l'âme qui cherche Dieu, même différence : la vie d'union à Dieu repose ici et là sur la double « connaissance » de Dieu et de soi. Mais il s'agit là d'une connaissance mystique toute négative de la nature divine noyée dans la ténèbre de son inaccessible lumière, et d'une connaissance de la nature humaine scrutée dans les profondeurs de la ressemblance divine. Ici, « connaître » Dieu, c'est surtout connaître sa toute-puissance miséricordieuse et, « se connaître », c'est savoir son impuissance et sa misère : cf. sainte Catherine de Sienne (1).

5. S'il est question du Christ et de son œuvre, nous avons indiqué plus haut la différence de point de vue dans la profession d'une même foi. Ici et là, le Christ est

(1) Question d'accent — ou peut-être d'époque. Pour se convaincre que la connaissance de soi comme image de Dieu était vivante en Occident, il suffit de se reporter au livre de M. Ét. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*. Paris, Vrin, 1932, t. II, pp. 1 suiv.

le Sauveur, le Médiateur, le Seigneur, le Verbe incarné, crucifié, ressuscité et glorifié. Mais ici, il est surtout celui qui permet la reprise des relations avec Dieu, une vie religieuse d'actions saintes concernant Dieu. Son œuvre est une œuvre de réconciliation, elle n'est pas conçue au plan cosmique et dans l'ordre ontologique, mais plutôt au plan moral. Là, le Christ est surtout celui qui restaure l'être vrai d'une nature théophore; son œuvre est une œuvre de régénération, une re-création, une re-spiritualisation de la nature humaine et, à sa suite, de toutes choses : valeur cosmique et ontologique de l'Incarnation, de l'Eucharistie. Car l'Eucharistie, qui continue ici-bas la présence humaine du Christ, y continue aussi son œuvre. Pour nous, elle est surtout (malgré notre théologie et notre liturgie, qui sont beaucoup plus réalistes) l'agent d'une grande intimité avec le Christ; pour l'Orient, elle est surtout le ferment d'incorruptibilité et la promesse du renouvellement total insérée en pleine pâte humaine jusqu'au retour glorieux du Seigneur.

6. Enfin, si nous considérons l'Église et les sacrements qui en sont comme la substance, les mêmes lignes suivent leur logique. L'Église sera, pour l'Orient, un *milieu d'opération déifiante*, par les sacrements, le culte, par une descente de l'éternel dans le temps, de l'invisible dans le visible, de l'incréé dans le créé : « L'essence de l'Église est la vie divine se dévoilant dans la vie des créatures; c'est la déification de la créature par la force de l'Incarnation et de la Pentecôte (1). » Tout le relief y sera donné au sacerdoce, aux sacrements, à la liturgie; on sera tenté d'oublier le caractère *militant* de l'Église.

L'Église sera, pour l'Occident, certes une Église aimante et contemplative, mais très fortement aussi une Église militante, un *milieu d'action morale* organisé au mieux pour nous aider à gagner le Souverain Bien, à conquérir

(1) S. Boulgakov, *L'Orthodoxie*. Paris, Alcan, 1932, p. 5.

la réalité de la Béatitude. La hiérarchie de gouvernement, le magistère, les organes publics de direction de l'activité chrétienne y prendront une place très grande ; la prépondérance donnée au point de vue de l'action orientée vers la fin surnaturelle donnera à la notion de « mérite » un relief particulier.

∴

Nous avons délibérément simplifié et accusé les lignes, et nous prions le lecteur de rétablir les vraies mesures en ponctuant cet exposé de *plutôt* et de *peut-être* ; mais nous croyons ne pas avoir trahi la vérité en marquant la différence de deux inspirations dont Aristote et Platon seraient assez exactement les représentants et dont l'une domine en Orient, l'autre en Occident.

Notre conviction est que l'une et l'autre tradition sont vivantes dans la foi de l'Église et dans la pensée des grands théologiens; nous l'avons déjà noté pour saint Thomas, et il serait assez facile de le montrer en détail. La manière dont saint Thomas envisage le Christ et l'œuvre de la Rédemption, l'âme humaine faite à l'image de Dieu comme sujet de la grâce, la vie théologale et la contemplation — pour ne citer que quelques grands chefs de doctrine —, nous semble ouverte très largement aux plus vivants éléments de la tradition orientale; « ouverte », plus que cela : c'est « toute remplie » qu'il faut dire. Et de même pour tant d'autres parmi les plus grands de nos théologiens et de nos mystiques ; saint Bernard, saint Bonaventure, saint Albert, Tauler.

Seulement, trop de concepts théologiques se sont appauvris et sclérosés au sein des disputes « scolastiques » (1), puis dans le désert trois fois séculaire, traversé

(1) Il y a « scolastique » au sens que nous entendons ici quand au lieu de vivre des principes des grands maîtres, l'intelligence s'arrête et dispute sur leurs conclusions.

seulement par la maigre caravane des Manuels, d'un enseignement théologique figé et paresseux.

Nous pouvons attendre d'un contact rafraîchi avec la grande tradition catholique de l'Orient un regain de jeunesse et de fécondité dans l'étude de la sainte théologie. En accusant des lignes beaucoup plus parallèles ou convergentes qu'ennemies, nous avons voulu seulement faire plus vivement percevoir le problème et, par là, mieux servir la Vérité catholique.

Car « catholique » signifie : universel.

Fr. M.-J. Congar, O. P.

L'œuvre de Louis Chardon

Louis Chardon avait 52 ans quand il publia son premier ouvrage. Alors, il ne lui restait plus que quatre ans à vivre et à écrire. C'est pourtant dans un délai si court qu'il fit paraître les six autres livres qui, ajoutés à la *Croix de Jésus*, composent son œuvre et desquels je dois dire quelques mots.

*
* *

La *Vie de saint Samson* (1) fut imprimée en 1647. Elle était dédiée « au R. P. Nicolas Lambert, prêtre de la Congrégation de l'Oratoire de Jésus, très digne Supérieur de la Maison de S. Magloire ». C'est un écrit de circonstance. « L'an 1647, le 14^{e} des calendes de Février, la châsse sacrée des reliques de S. Samson a été ouverte à la très humble prière du R. P. F. Louis Chardon, de l'Ordre des Frères-Prêcheurs, etc... » Son rôle ici ne s'expliquerait pas par les seules relations, apparemment cordiales, qu'il entretenait avec les Oratoriens de Saint-Magloire ; il faut se rappeler aussi que « plusieurs églises ont été bâties sous le patronage de S. Samson », et qu'il s'en trouve « à Clermont en Beauvaisis et à la Roche-Guyon. Au diocèse de Beauvais, un village et la paroisse portent le nom de saint Samson » (p. 89). J'ai déjà dit que l'église Saint-Samson de Clermont était celle où Chardon fut baptisé ; on voit donc qu'une certaine piété filiale ou paroissiale présida à la composition du petit livre.

(1) *Vie de S. Samson, archevêque d'York et évêque de Dol en Bretagne*, Parisiis, Alexandri Lesselin, 1647 ; in-8°, 72 pages.

Ce n'est pas un traité de spiritualité. Pas davantage, d'ailleurs, un modèle de critique historique. Il ne faudrait pas, cependant, le négliger tout à fait, car on y relève, de-ci de-là, quelques traits qui aident à comprendre la pensée de l'auteur. Par exemple, sa tournure « affective » : « Je ne sais qu'une théologie. La circonstance de la rendre affective ne détruit pas sa nature, etc... » — Ici, d'un ton moins éclatant, — mais le sujet ne l'eût pas supporté —, on nous dit de saint Samson qu'il « se rendait assidu en la lecture des Saintes Écritures... ; il en tirait des sentiments élevés et des pensées profondes, qu'il faisait passer en affections de ferveur; se persuadant que c'était trop peu d'être éclairé, sans être embrasé, et de luire sans brûler » (p. 8). D'autre part, l'affectivité chardonienne s'allie à une austérité légèrement janséniste ; ainsi, notre auteur n'a pas manqué de relever l'exemple de son héros guérissant son père mourant afin de lui permettre de réparer ses fautes : « Voilà, ajoute-t-il, comment les saints ne s'assuraient pas entièrement sur la pénitence faite à l'article de la mort » (p. 21). Soyons persuadés que Chardon, confesseur, ne tomba jamais dans le laxisme. Témoignage encore de sa rigueur, cette transcription du testament spirituel de saint Samson : « Malgré l'ingratitude des siècles passés, il nous est resté jusqu'à présent un petit lambeau de la sublime doctrine de saint Samson, dans le raccourci de l'exhortation qu'il fit à l'article de la mort... « Mes bien-aimés enfants, tout le secret de votre perfection consiste à perdre par l'abnégation entière ce que vous êtes à présent, afin d'atteindre à ce que vous ne possédez pas encore. Votre corps n'est à cette heure qu'un fumier. Ce sera quand Jésus se fera voir à vous dans sa gloire que vous lui serez semblable en l'éternité et en l'immortalité qui lui est naturelle. Suivez-le donc au mépris véritable de vous-même, en portant non tant son imitation que sa croix, ainsi qu'il nous y exhorte. Souvenez-vous qu'il n'y a pas d'autre bien que celui qui est Dieu même... » (p. 53-54)

Quelque chose du naturel aimable et candide de Chardon se révèle aussi en plus d'une page, et je ne puis résister au plaisir de citer les lignes suivantes : « Dol est situé dans des marais voisins de la mer. Des oies sauvages en nombre prodigieux s'y étaient habituées depuis un long temps. Elles y faisaient un bruit d'autant plus importun qu'il empêchait le service divin et la dévotion des religieux. Saint Samson, après les prières ordinaires, leur commanda de conspirer par leur retraite à l'honneur que toutes les créatures sont obligées de rendre à leur Souverain, pour la gloire duquel elles sont produites. Elles obéirent à l'heure même et ne parurent plus depuis. L'on pouvait dire comme un Ancien, que « les marais gardent « le silence », tandis que les chrétiens parlent hautement à l'église avec une insolence plus sacrilège que téméraire. » (p. 51)

En somme, cette *Vie de saint Samson* est un opuscule agréable et qui laisse deviner des pensées profondes, mais qui ne s'élève guère au-dessus d'un passe-temps d'humaniste dévot.

*
* *

Plus considérable est l'ouvrage qui parut l'année suivante : *la Doctrine de Dieu enseignée à sainte Catherine de Sienne, de l'Ordre de saint Dominique*, en forme de dialogue. Donné au public en notre langue par le R. P. F. Louis Chardon, Prédicateur du couvent du même Ordre en la rue neuve S^t^ Honoré. A Paris, chez Sébastien Huré, rue S^t^ Jacques, au Cœur-Bon ; 1648. Avec privilège du Roi et approbation des Docteurs.

Il s'agit donc d'une traduction du Dialogue. Le lecteur aura été frappé de l'apparente nouveauté du titre. Mais il faut savoir gré à notre Chardon d'avoir agi de la sorte et d'avoir préféré l'expression : « Doctrine de Dieu, etc... », à celle de : « Traité de la Providence », ou de « Livre de la Miséricorde ». C'est elle qui est la plus ancienne. Elle fut choisie par deux disciples de la Sainte, Cristoforo Giu-

dini et Maconi (1) ; en outre, c'est elle qui est indiquée par le B^x Raymond de Capoue, quand il annonce, au second prologue de sa Légende, qu'il « donnerait ensuite le livre de *sa divine doctrine* ». C'est elle enfin qu'adopte l'édition latine de Brescia (1496). Plus tard seulement, les éditeurs s'inquiétèrent de trouver un titre plus précis et expliquant le contenu de cette « divine doctrine ». Mais ce ne fut pas, que je sache, avant l'édition de Farri (1579), et il n'est pas sûr qu'on y ait gagné. Le Dialogue n'est pas *un* ouvrage ; il est une collection d'enseignements. Chaque fois, donc, que l'on voudra trouver un titre descriptif, on dira trop ou pas assez, et l'on versera dans l'arbitraire. Traité de la Providence, Livre de la Miséricorde... Sans doute. Mais pourquoi pas Livre de la Sagesse, ou de la Conformité au Christ, ou de la Grâce ?

Ainsi Chardon faisait retour aux origines du Dialogue, en cela plus fidèle encore que les religieux de Saint-Jacques, qui, en 1580, donnèrent la première traduction en français, avec ce titre : *La Doctrine spirituelle* décrite par forme de Dialogue, de l'excellente vierge sainte Catherine de Sienne, religieuse du T. O. de S. Dominique. Paris, G. Mallot, 1580. In-8. Réimprimée chez Chaudière, en 1587, elle eut encore, chez le même, une troisième édition in-12, en 1602.

La traduction de Chardon est donc la seconde, — on sait qu'il n'y en a que quatre en tout, y compris celle du P. Hurtaud —, et la seule qui parut au XVII^e siècle. Elle eut un certain succès, dont l'écho nous est revenu par l'intermédiaire du P. Echard : « Cette version, dit-il, fidèle et exacte, est abondamment louée. » Le P. Hurtaud se montre plus sévère. Il reproche à notre auteur d'avoir divisé le livre avec trop de fantaisie. Et, de vrai, le reproche ne manque pas de fondement. Chardon, qui est avant tout un « théologien spirituel », a divisé le Dia-

(1) Cf. Introduction Hurtaud, p. LII et LVIII.

logue comme s'il eût été un traité en règle. Au lieu des 6 ou 4 sections traditionnelles, il distingue 3 Livres : I. *Des moyens et des degrés de la perfection.* Discrétion spirituelle. Théologie du Verbe Incarné. Conformité au Christ. États spirituels de l'âme. — II. *De l'état de l'amour unitif*, « où il est traité des larmes, de leurs différences, de leurs causes et de leurs fruits. Ensemble des lumières et des moyens pour se perfectionner et ne pas être trompé ». Le P. Hurtaud n'a pas de peine à démontrer que le contenu justifie mal ces attributions. — III. *De la Providence de Dieu*, « où il est traité de celle qu'il exerce sur les pécheurs, sur les imparfaits et sur les parfaits. Ensemble de l'obéissance. Des vices et des vertus des religieux. Et de la volonté de Dieu. »

Division arbitraire, c'est incontestable. Mais qui est seulement, pensons-nous, un peu plus arbitraire que celle du P. Hurtaud, et qui a même le mérite sur cette dernière de ne pas prétendre à être définitive.

Chardon, suivant en cela l'exemple de Gigli, a ajouté à son troisième Livre le petit traité « de la Volonté de Dieu », plus connu sous le nom de « Petit Dialogue » ou de « Traité de la perfection ». — « Je l'ai tiré, dit-il, d'une impression d'Anvers de l'année 1616. » Et il pense qu'il a réellement sainte Catherine pour auteur. Échard appuie son sentiment et fait remarquer la ressemblance, ici et là, du style (1). Le P. Hurtaud pense exactement le contraire et — ô merveilles de la critique interne ! — en se plaçant au même point de vue. « Il n'a, dit-il, ni le style, ni la couleur, ni l'accent, ni la flamme dévorante des Lettres et du Dialogue. » (p. LXXIV)

Une autre critique adressée à notre Chardon par le moderne éditeur du Dialogue vise la liberté de sa version. Ici encore, le blâme n'est pas immérité, et on ne peut s'empêcher de voir je ne sais quelle justice immanente

(1) « ... Nec revera ab ejus stylo discrepat, de quo penes lectores criterium esto. » *Scriptores O.P.*, II, 837.

dans le sort qui fut réservé, deux siècles plus tard, à la *Croix de Jésus* ; car, s'il arriva à Chardon d'en prendre un peu à son aise avec le texte de sainte Catherine, Dieu sait si le P. Bourgeois le lui fit expier ! Cependant, s'il me fallait choisir entre l'excès de développement où il versa — souvent jusqu'à la paraphrase —, et l'excès de littéralisme auquel se livre le P. Hurtaud, je ne sais si je ne préférerais pas le premier. Sans compter que la traduction de Chardon a du souffle et de la finesse ; elle est écrite dans une langue extraordinairement souple. L'autre se traîne ; elle est lourde, sans beauté, et l'on sait de reste avec quelle impatience de bons esprits souhaitent de la voir remplacée. Je remarque encore que notre auteur a travaillé non seulement pour les « saintes âmes », mais aussi en vue de plaire aux doctes — « Enfin, cet ouvrage tant désiré par les savants..., paraît avec plus de jour en notre langue qu'il n'avait pas encore eu... » —, et nous savons, grâce à Échard, que, de fait, les doctes ne furent pas déçus. Or, ils étaient, à cette époque, particulièrement exigeants en matière de traductions (1).

(1) Par exemple, entre 1647 et 1660, on discutait encore les mérites de la célèbre traduction de Florus par Nicolas Coeffeteau, qui fut, sans doute, en cet art, le maître de notre Chardon, — c'est, du moins, ce que je crois pouvoir déduire de l'insertion à la fin de la *Croix de Jésus* d'une traduction d'Origène par Coeffeteau. Sur ce dernier et la vogue des traductions sous Henri IV et Louis XIII, cf. Urbain, *Nicolas Coeffeteau*, ch. VII, pp. 263-269 : « Coeffeteau estimait cette traduction le plus beau de tous ses ouvrages... Sa méthode de traduction... ressemble à celle d'Amyot ... Il allonge le texte en y insérant des explications et aussi des répétitions qui rendent la phrase plus harmonieuse, mais n'ajoutent rien à la pensée et ne la rendent pas plus claire... Il remplace les termes techniques par leur explication, il ajoute au texte des expressions servant de commentaire, et des tautologies qui n'ont d'autre effet que de donner à sa phrase plus d'harmonie et plus d'ampleur. » Cependant Balzac et Vaugelas admiraient Coeffeteau traducteur, et Ch. Urbain fait remarquer que sa version, bien qu'elle soit « trop peu littérale », « reproduit mieux la physionomie de son auteur que ne font le *Tacite* de d'Ablancourt ou le *Florus* de l'abbé Le Vayer ». Chardon mérite les mêmes critiques et le même éloge.

Au reste, ce qui nous importe le plus en ce moment, c'est de chercher, à travers ce livre, de quoi mieux comprendre le génie propre de Louis Chardon. Il serait trop long, encore que très utile, de le faire en parcourant la traduction elle-même ; je m'aiderai seulement de l'*Avertissement au lecteur*. L'humanisme dévot s'y étale avec complaisance et cette naïveté qui est décidément l'un des traits les plus irrécusables du caractère de l'auteur. Après l'exclamation déjà citée — où le P. Hurtaud voit, bien à tort, de l'orgueil — : « Enfin, cet ouvrage... », Chardon écrit, sans rire, que ledit ouvrage « ressemble à cet admirable fleuve où l'agneau buvait et le chameau se noyait... ». Ensuite, il nous assure qu'il n'en est « ni le père, ni la mère... Je l'ai seulement habillé à la française ». Jolie expression, qui n'est pas cependant une trouvaille originale : je l'ai trouvée sous d'autres plumes et j'imagine qu'elle courait alors, sinon les rues, du moins les ruelles. Puis, il se ravise : « Je me trompe; j'ai travaillé à le faire paraître plus nu que couvert (hélas ! pas encore assez...). S'il n'a pas toute la politesse de l'air du temps, je me flatte que ses perfections intérieures raviront toute l'attention des lecteurs, pour ne pas apercevoir les laideurs que l'imprimeur et moi y avons glissées insensiblement au dehors... » La vérité, c'est que Chardon n'a jamais déployé plus de virtuosité dans l'art d'assembler les mots et les phrases. Non, l'air du temps ne fait pas défaut, ici; on l'y respire à pleines narines, et il faudrait avoir l'humeur bien maussade pour s'en plaindre. Gardons-nous, au surplus, d'oublier que ce magnifique vêtement est là pour faire valoir le corps qu'il habille, plutôt que pour se faire admirer lui-même. L'art est mis par Chardon au service d'une doctrine, et si, parfois, la musique de ses périodes nous le faisait perdre de vue, l'*Avertissement* déjà cité nous arracherait au charme. On n'est pas fâché de plaire à M. de Balzac ou à M. Vaugelas, mais on s'adresse surtout à d'autres maîtres :

Les raisonnements (du Dialogue) sont tous théologiques,

quant à la théorie, et, quant à la pratique, ils sont fondés sur l'*imitation de la vie et de la croix de Jésus*, sans (les) séparer de l'amour de Dieu et du prochain. Si, dans les termes, l'on y rencontre quelques métaphores ou analogies, il y a bien peu d'hommes savants en la doctrine de S. Paul et de S. Denis (1), qui ne les entendent, comme, par exemple, ce qui est dit de la communion du corps mystique de Jésus, que sainte Catherine demande après celle du corps naturel du même Rédempteur. Pour ce qui regarde les autres propositions de la théologie affective, qui touchent l'union, la transformation, d'atteindre Dieu en soi-même, s'abîmer en son immensité, aimer sans connaissance ou amour aveugle, et autres semblables façons de parler des mystiques; l'on dit que je les ai assez heureusement expliquées au livre de la *Croix de Jésus*, imprimé l'année dernière...

Ce dernier trait achève de nous convaincre que Chardon vise plus haut que l'hôtel de Rambouillet, et qu'en effet ce livre « est une table mystérieuse où l'on dit aux amis qu'ils boivent et qu'ils mangent, où l'on invite *les plus chéris en l'amour saint* pour s'enivrer ». Tout le contraire d'un manuel pour débutant :

> C'est, dis-je, où les âmes de l'ordre unitif apprennent, avec le grand Apôtre, de se laisser ravir aux touches divinement extatiques et, incontinent, d'en souffrir le sévrement avec autant de modestie que de sobriété, pour obéir aux dispositions du ciel et aux besoins corporels et spirituels du prochain.

Plus précisément encore, il me semble certain que Chardon vise les plus fervents et les plus ferventes de la famille dominicaine.

Car on a beau se dire que notre auteur suit les traces d'un Coeffeteau et que, vers 1648, la mode est encore influencée par ce XVI^e^ siècle que Dom Huijben a fort justement appelé le « siècle des traductions (2) », on peut se

(1) Deux noms à retenir. A retenir aussi leur rapprochement. Saint Paul et le pseudo-Denys sont les grands inspirateurs de Chardon.

(2) Cf. *La Vie Spirituelle*, décembre 1930, p. 122.

demander encore pourquoi Chardon a traduit le Dialogue de préférence à un autre texte, la *Vie spirituelle* de saint Vincent Ferrier, par exemple. Mais la raison est assez obvie. C'est que Chardon appartient à un couvent de la réforme et que, non seulement il considère Catherine de Sienne comme la patronne de cette réforme, mais encore il voit en elle la patronne de *toutes* les réformes. L'œuvre entière de Michaëlis s'est réalisée sous l'égide de sainte Catherine. On n'eût pas été fâché d'avoir, vivante, une autre Catherine ; mais, à son défaut, la première était là, qu'il s'agissait seulement de faire revivre. On s'y employa intensément. Les preuves abondent dans l'*Année Dominicaine* et les chroniques de Jean de Réchac. Voici un texte particulièrement expressif :

> Non seulement les Sœurs du Tiers-Ordre considèrent sainte Catherine de Sienne comme leur Mère et Patronne, mais encore *tous les monastères* qui se sont relevés du relâchement où ils étaient ou qui, depuis sa mort, ont été fondés dans l'observance régulière, *particulièrement en notre France* (1).

Le but de Michaëlis et de ses compagnons fut de copier l'œuvre accomplie autrefois par le B^x^ Raymond de Capoue, sous l'inspiration de sainte Catherine. La copie fut aussi littérale que possible. Par réforme, Michaëlis entendait restauration *ad unguem* de la vie primitive de l'Ordre, avec ses mœurs et ses usages, et ne se souciait guère de les adapter. C'est du reste ce qui explique que le mouvement ait abouti à un échec du côté des religieux, tandis que, du côté des moniales, il rendait cent pour un ; pour celles-ci, en effet, le problème de l'adaptation ne se posait presque pas ; mais pour ceux-là, il se posait dès qu'ils franchissaient la porte des couvents et les suivait partout. Louis Chardon, nous l'avons vu, était un réformé convaincu; rien d'étonnant, par suite, qu'il ait professé une

(1) *L'Année Dominicaine*, avril, t. II, p. 164.

dévotion particulière à la vierge de Sienne : « Madame, écrit-il en dédiant sa traduction à la Reine Régente, cette qualité (de fille aînée de l'Église) oblige d'autant plus Votre Majesté de commander la publication de ces maximes célestes, que sainte Catherine en a demandé à Dieu les révélations et la lumière pour servir à la réformation tant désirée dans tous les Ordres de l'Église, et pour établir les lois éternelles de la sainteté dans le monde. » On lit encore dans l'*Avertissement* :

> Sainte Catherine est morte à l'âge que son cher Époux est mort sur la terre. Toutefois, elle n'a pas laissé depuis, par les lumières éclatantes de ses exemples à ravir, et de ses écrits émanés du ciel, de vivre encore en l'Église militante pour l'instruire, tandis qu'elle ne cesse de lui procurer dans la triomphante les grâces nécessaires pour sa réformation au désir de laquelle elle a employé plus de zèle qu'aucun autre saint, puisqu'enfin à ce sujet elle est morte martyre, parmi les tourments que les démons lui ont fait souffrir ainsi qu'elle l'avait demandé à Dieu. *Aussi n'y a-t-il personne qui ait mieux qu'elle représenté les conditions de ceux qui doivent entreprendre ce renouvellement* et les moyens infaillibles pour le faire réussir avec beaucoup de gloire. La lecture fera connaître ceci aux moins passionnés...

Par exemple, à quelques-uns des Pères de Saint-Jacques et des Provinces non réformées. Mais Chardon poursuit, comme en s'excusant : « Je dis trop. Elle m'apprend à ne pas faire de jugement sur la conduite de mon prochain en ce qui regarde le bien, soit du général, soit du particulier; de vrai, la désunion détruit au lieu d'établir... »

Il y a, dans l'œuvre de Chardon, d'autres passages également modestes et charitables à l'égard des non-réformés, et j'y vois une raison de plus pour penser que, tout au moins vers la fin de sa vie, Chardon était en défiance à l'égard des agissements d'un Jean-Baptiste Carré.

*
* *

De moindres proportions, mais, je le présume, non

moins important, un autre ouvrage parut l'année suivante. C'est l'introuvable « *Raccourci de l'art de méditer* pour les âmes qui commencent les pratiques de la dévotion ». Échard nous apprend que ce petit volume de 124 pages in-16 fut édité à Paris, en 1649, chez Sébastien Huré. Il ajoute que Chardon, « bien qu'il l'eût lui-même composé, avait décidé de ne point le faire imprimer ; cependant, comme il l'avait prêté à un ami, celui-ci, sans rien dire, le livra aux typographes, sous le nom cependant du véritable auteur ». Cette petite aventure est encore racontée par Chardon lui-même dans l'*Avis au Lecteur* des *Méditations sur la Passion*. Il s'y excuse d'avoir paru vouloir « restreindre les ferveurs » :

> J'en veux, seulement, dit-il, provoquer les élancements vigoureux et en faciliter l'usage aux âmes qui n'ont pas encore acquis assez d'expérience, et que je renvoie à un petit *Art de méditer*, qu'un de mes amis a fait imprimer en mon nom, il y a quelques jours, après en avoir tiré le modèle écrit qu'il avait désiré de ma main.

Hélas ! j'ai vainement cherché le précieux opuscule. Il serait cependant très utile de le comparer aux innombrables petits traités du même genre qui paraissaient alors, et en particulier au « Traité de l'oraison » du R^me^ P. Ridolfi. Chardon, qui paraît si manifestement, dans tous ses autres ouvrages, se tenir dans la grande ligne dominicaine de l'oraison « théologale » et soumise à l'imprévu divin de l'exercice des dons, ferait-il ici quelques concessions à l'oraison « morale » ?

*
* *

L'étude du livre qui parut ensuite permet de conjecturer que ces concessions étaient réduites au minimum, et qu'il y a une différence considérable entre le *Raccourci* de Chardon et le *Traité* du P. Ridolfi. Celui-ci, en effet, quand il parle d' « oraison », ne sort pas, en réalité, de la méditation. Chardon, au contraire. Quand il parle de

« méditation », il ne s'occupe, en somme, que d'oraison. Et c'est ce qui apparaît dans les *Méditations sur la Passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ* pour tous les jours de l'année, par le R. P. Fr. Louis Chardon, Prédicateur, du Couvent de la rue neuve de S. Honoré, de l'Ordre de S. Dominique, à Paris; Huré, 1650; in-12, 447 pp. (Je n'ai entre les mains qu'une édition — la seconde ? — parue en 1665 chez Pierre Josse. In-12, 459 pp.)

Dans l'*Avis* préliminaire, l'auteur écrit : « La façon que j'ai donnée à cet ouvrage ne laissera pas, peut-être, de vous agréer, encore qu'elle semble nouvelle. »

La nouveauté n'est sûrement pas dans le titre. Le XVI^e^ siècle et le XVII^e^ virent d'autres « Méditations sur la Passion »; celles de Louis de Grenade étaient particulièrement célèbres. Je ne sais si, d'autre part, la division, d'après les jours de l'année, en 366 chapitres, est nouvelle. Peut-être l'original est-il dans la structure de chacun de ces petits chapitres. Une volonté de simplification y apparaît très clairement, qui pourrait bien s'opposer à l'esprit d'analyse et de système qui se manifestait dans les autres écoles. Une seule division en deux parties : réflexions, affections. Les réflexions sont toujours le commentaire d'un verset de l'Évangile qui est placé en tête du chapitre. Les affections forment une petite suite d'exhortations inspirées par les considérations qui ont précédé, et commençant chaque fois par les mots : « Ame fidèle.... » Comme, par hypothèse, cette âme fidèle n'est qu'une débutante, le tour de ces applications est décidément pratique; on y pousse à l'exercice des vertus morales en même temps qu'à celui des théologales. Cependant, cela n'occupe que quelques lignes, et le principal est accordé à la contemplation qui est « théocentrique » et « christocentrique » à souhait. Rien qui ressemble, même de loin, à une étude de la mécanique humaine. Il est vrai que l'âme est invitée souvent à s'examiner à la lumière de l'exemple du Sauveur, car, je le répète, il s'agit de la méditation d'une commençante; mais elle est

invitée aussi à s'élancer vers une vie plus haute et avertie de l'excellence du « laisser faire » (1). Cet effort pour « marier » la contemplation et l'action est bien dans la manière chardonienne et, ajouterai-je, conforme à la tradition dominicaine. De même, ce souci d'unir la liberté et l'ordre. Les « méditations » de Chardon ne sont pas de simples élévations où les pensées et les élans du cœur se succèdent au hasard. Elles se font suivant l'ordre logique, en allant de la connaissance aux actes. Mais tout cela sans contrainte et sans que l' « âme fidèle » se voie obligée de se soumettre aux trois points inexorables qui vont sévir de plus en plus. Enfin, il n'est pas jusqu'à la brièveté de chaque méditation qui ne soit un indice des desseins de l'auteur. Plus tard, un Massoulié, qui s'adressait pourtant à d'autres que des commençants, composera des « méditations » qui sont des discours abondamment pourvus d'arguments et étayés de citations, avec un prélude et une conclusion. Chardon ne cherche qu'à provoquer l'élan personnel de son lecteur, et si celui-ci oublie de revenir au livre, de bon cœur il lui donne congé.

Le style s'adapte admirablement au genre choisi. Chardon, qui avait prouvé par la *Croix de Jésus* qu'il excelle dans l'art du développement, montre ici qu'il craint peu de rivaux en fait de concision et qu'il est difficile de le surpasser dans l'art de dire beaucoup de choses en peu de mots. Ce laconisme surprend d'abord. On a peine à croire que ces médaillons soient de la même main qui se révéla habile à sculpter des ensembles puissants. On se demande aussi dans quelle trappe a disparu le musicien et le poète de naguère. Quand tout à coup, au moment où, peut-être, on allait fermer le livre, on reçoit en plein cœur une de ces phrases, également chargées de vérité et de beauté, qui abondent dans la *Croix de Jésus*,

(1) Soit, par exemple, la 258e Méditation.

et qui vous laissent étourdis, plongés de force dans le silence de l'admiration et de la prière :

> Mais quoi, divin Sauveur, vous prenez ici notre place... Vous voulez que les affections de votre cœur s'accordent avec les douleurs de votre corps afin que, non seulement votre mort rétablît la vie que nous avions perdue, c'était aussi afin que votre tremblement fortifiât notre courage et que l'appréhension que vous aviez de mourir nous méritât *la gloire de faire l'amour à la mort...*

Ce sont des beautés de ce prix qu'a froidement supprimées ou défigurées l'édition de 1892.

Des ouvrages de Chardon, c'est celui-ci qui connut le plus de succès. C'est, du moins, ce que je crois pouvoir conclure, non seulement de la présence de la seconde — ou troisième — édition que j'ai déjà citée —, mais aussi de l'existence de deux manuscrits de la Bibliothèque Nationale, inscrits au catalogue sous les numéros 24.825 et 24.826. Le premier compte 154-161 pages. Il a pour titre : « Méditations sur la Passion de N^{re} Seig^{r} pour le s^{t} Temps de Carême. Tirées par manière d'Abrégé de celles que le R^{d} Père F. Louis Chardon, de l'Ordre de S. Dominique, a composées pour chaque jour de l'année sur ce sujet. » Suit une date : 1653, et la mention assez étrange, puisqu'il s'agit d'un manuscrit qui ne paraît pas avoir jamais été imprimé : « Avec approbation et privilège. » Le cahier se termine ainsi : « Pour Méditations de ses 2 semaines. Les Evangilles et Epistres. *Ad majorem Dei gloriam. Laus Deo.* » — Le manuscrit 24.826 comporte 253-259 pages et commence ainsi : « Vive † Jésus. Méditations, etc... Avec approbation et privilège, 1653, *et copiés en l'année 1683.* » Il se termine par la seule formule : « Ad majorem Dei gloriam » suivie d'un sigle que je n'ai pu déchiffrer. Il semble donc que l'on soit en face de deux copies de même provenance et, sans doute, de même date : 1683. L'autre date est celle de l'Abrégé lui-même : 1653. Chardon était mort depuis deux ans.

L'auteur de cet abrégé ? Parmi les œuvres du P. Jac-

ques Archimbauld († 1667), Échard mentionne des « Méditations pour tous les jours du saint temps de carême », ms. in-4°, papyr., 391 pp. Notre manuscrit est-il une copie de celui-ci ? Ce n'est pas impossible.

Quel qu'il soit, l'abréviateur semble avoir connu personnellement Louis Chardon. Voici, en effet, comment s'exprime le « petit avis « préliminaire » sur l'usage de ces Méditations » :

> L'auteur de ses Méditations qui a été un vray amateur de la croix, a remarqué dans les sujets d'icelles dispersées p^r^ chaque jour de l'anée tout(es) les circonstances de la passion, et nous avons tâché de n'en point obmettre selon son dessin dans ce petit abrégé, p^r^ le seul temps de caresme (1) destin(é) par l'Eglise à la considération de ce grand mistère de piété : ce vous sera néanmoins une consolation d'en faire la lecture plus au long durant le temps que vous vous servirez de ces méditations, c'est pourquoy elle vous est y cy conseillée come très profitable...

On me permettra encore de transcrire la dédicace qui ne manque ni de piété, ni de noblesse :

> Au Dieu caché et souffrant Jésus-Christ Sauveur des hommes. A qui dédier l'ouvrage de salut qu'au Sauveur et les paroles de la croix qu'au Verbe crucifié, recevez-les donc, ô Jésus Monseigneur come une chose qui est votre par toutes les manières possibles, votre come le récit de vos combats et de vos victoires, votre come le tableau de vos vertus et de votre amour, votre come l'expression de vos douleurs et l'instrument de votre gloire, et votre enfin par la particulière donation que nous osons en faire à vre adorable majesté, pour une protestation éternelle de nos reconoissances et de nre servitude, ne regardez point Seig^r^ à nre indignité,

(1) Ce détail confirmerait l'attribution de l'*Abrégé* à Jacques Archimbauld. Dans ce cas, on pourrait supposer que celui-ci ait eu en vue l'impression de son travail et, pour cela, ait demandé et obtenu l'*imprimatur* nécessaire. On s'expliquerait alors la mention : « avec approbation et privilège ».

mais au désir que nous avons que vous soyez glorifié par ce petit travail, sur lequel nous vous supplions de répandre pour cela votre abondante bénédiction.

Une étude complète de cet *Abrégé* nous prendrait un trop long temps; disons qu'il reproduit le plus souvent les propres phrases de Chardon, et que les coupures n'ont pas la maladresse que l'on eût crue inévitable en ce genre de travail.

Retenons surtout qu'il témoigne de l'autorité — tout au moins dans un certain milieu — de celui que l'on nomme, avec une déférence un peu émue, « un vray amateur de la croix », comme si l'on voulait faire entendre qu'il parlait d'expérience. Enfin, la copie elle-même témoigne de la persistance, vers 1683, de ce prestige.

*
* *

La même année 1650 vit paraître *Les divines institutions des leçons de la perfection* du vén. P. Jean Taulère, très célèbre docteur en théologie, de l'Ordre de S. Dominique, donnée avec éclaircissements en notre langue par le P. Louis Chardon. Paris, Huré, 1650; in-12, 621 pp.

Les approbateurs de l'Ordre sont les mêmes que ceux qui examinèrent les *Méditations*, à savoir : Jean de Sainte-Marie (*alias* Jean de Réchac) et François Penon, deux personnages non négligeables, très différents d'ailleurs et le second plus équilibré que le premier, mais communiant dans la même amitié des mystiques et de l'humanisme dévot. Ils n'ont trouvé autre chose dans le nouveau manuscrit que « sujets de remercier Dieu, pour les lumières qu'il a daigné communiquer à son auteur et interprète ». De son côté, Échard nous assure que cette traduction était « fort estimée et recherchée ».

Chardon s'est expliqué lui-même sur la façon dont il a mené son travail : « J'ai suppléé, dit-il, sans néanmoins changer la pensée de l'auteur, de ce qui m'a semblé nécessaire pour la rendre plus nette et plus expressive en

notre langue. J'avoue que j'ai multiplié les chapitres, mais ç'a été afin d'y donner plus de lumière, y mettre plus de distinction, et soulager votre attention qui se fût lassée dans l'embarras des matières contenues en un seul chapitre. » C'est-à-dire qu'il s'agit encore d'une traduction, fidèle en substance, mais assez libre, comme était celle du Dialogue. « A la fin, vous verrez l'histoire non moins ravissante que divertissante de sa conversion, ayant retranché de quelques sermons populaires ce qui m'a semblé être superflu pour votre instruction. »

Ce qui nous importe surtout, c'est de voir comment le nouveau livre s'accorde avec les préoccupations foncières et la synthèse personnelle de l'auteur de la *Croix de Jésus*. Et, à cet égard, la dédicace « aux âmes désireuses de leur perfection » comble nos vœux. Nous y trouvons, pris sur le vif, un exemple de spiritualité authentiquement dominicaine, et d'autant plus remarquable qu'il apparaît à une époque où le glissement a déjà commencé et où, déjà, l'influence des spiritualités « ascéticistes » a pénétré jusque dans les couvents de Prêcheurs.

> Fidèles servantes et chères épouses de Jésus-Christ crucifié.
>
> Je ne saurais avoir d'autre dessein en donnant quelque éclaircissement en notre langue à ce livre que celui de son auteur dont les maximes sont autant de règles infaillibles qu'il a établies de la perfection du saint amour, où il a voulu dresser ceux qui désirent y prétendre en vérité...

Il y est donc question de

vie mystique. Je veux dire cette partie de la théologie que l'on nomme affective. Il découvre encore les moyens pour gagner les cœurs à l'amour de Dieu et du prochain en la vie active, et pour porter un chacun au déracinement des vices, à la ruine de la propre volonté, à faire mourir les mouvements de la nature, desquels il dépeint les malheureuses propriétés, pour les faire discerner d'avec les instincts de la grâce, à calmer les dérèglements des passions, et à prendre *une conformité très accomplie avec les mœurs de*

Jésus-Christ, qu'il veut que l'on suive portant sa croix après lui, au travers de toute sorte de rigueurs de souffrir. Enfin, il donne des adresses savantes pour mettre les vertus en un haut exercice, et pour en acquérir les habitudes, selon la manière la plus héroïque, et selon la plus excellente déiformité que l'on puisse penser. Néanmoins, il marche avec tant d'ordre et de sainte prudence qu'il mène comme par la main les commençants, il pousse et il élève les profitants et il ravit, unit et transforme les parfaits. J'espère qu'en quelque état que vous puissiez être, vous trouverez ce qui doit vous servir à devenir meilleures, et l'étant devenues, à soupirer après les plus sublimes communications des hautes classes.

Ce que Chardon considère comme une ambition parfaitement légitime.

Encore une fois, cette union de la vie mystique et de la vie « active », c'est-à-dire vertueuse, dans l'œuvre de la perfection, est caractéristique. Il n'y a, pour notre auteur, qu'une perfection : celle des vertus et des dons, et qui est faite pour s'élever toujours, jusqu'aux plus « hautes classes ». Et toujours par le jeu normal, ordinaire, de notre organisme surnaturel.

L'authenticité taulérienne des *Institutions* n'est pas mise en doute par Chardon. Nous savons aujourd'hui que l'ouvrage connu sous ce titre est une compilation où il y a des fragments d'Eckart, de Ruysbroek et de Surius, où cependant il y a aussi quelques morceaux de Tauler lui-même, par exemple les chapitres 34 et 38, qui sont des extraits des sermons du Maître (1).

*
* *

La notice des *Scriptores* mentionne enfin cette *Vie du fr. Simon Balièvre*, dont j'ai déjà parlé. « Elle ne fut jamais imprimée, dit-il, mais elle circulait, de main en main, parmi les novices de l'Annonciation. » Échard veut

(1) Cf. P. Théry, Introduction aux *Sermons de Tauler*, I, p. 32.

dire qu'elle ne forma jamais un opuscule distinct. Elle fut imprimée cependant, car c'est elle qui constitue la notice nécrologique du fr. Simon dans l'*Année Dominicaine* (26 mars). On lit, en effet, dans la marge : « ex fideli mss. » Et le rédacteur annonce au début : « J'ai cru devoir la publier (cette vie) *telle que je l'ai reçue du couvent de S. Honoré*, sans la distinguer néanmoins en chapitres comme elle est dans l'original, et dans mon style ordinaire. » Donc, à part quelques retouches — et il est visible qu'elles ont laissé subsister la « manière » propre à Chardon — nous sommes bien en présence de l'écrit cité par Échard.

Il est difficile de dire avec précision l'année où il fut composé. On peut présumer cependant que ce fut très tôt après la mort du fervent novice, donc vers 1623.

Très curieuses pour l'histoire de la réforme dominicaine — on a pu s'en convaincre plus haut (1) —, ces pages ne manquent pas non plus d'intérêt pour l'étude du caractère et des goûts de Louis Chardon. Par exemple, il n'a garde d'oublier que Simon Balièvre « se rendit *fort bon humaniste*, bon poète, bon orateur, savant dans la langue grecque et l'un des meilleurs écoliers de la Faculté » de Paris. D'autre part, il souligne les traits de douceur et d'amabilité qu'il rencontre dans son jeune héros, et l'on ne peut s'empêcher de penser que saint François de Sales a passé par là : « Aux heures que les Supérieurs donnaient pour s'entretenir ensemble, il se jetait d'abord sur les affections, pour s'enflammer ainsi en l'amour de Dieu, disant avec un ton de voix agréablement dévot : « Or sus, mon très cher Frère, excitons-nous à la ferveur... » — « O que nous serions heureux, ajoutait-il, si continuellement nous pouvions penser à Dieu! Tout notre soin devrait être de produire incessamment dans le plus intime du cœur de fervents actes d'a-

(1) Cf. « La Vie Spirituelle », 1er avril 1935 : *Chardon et son milieu*, p. [33] et [36].

mour de Dieu... » Cette piété aimable n'eût pas été cependant tout à fait conforme au génie de la réforme du P. Michaëlis, si elle ne se fût alliée à une austérité proche de l'outrance. Chardon, qui écrivait alors pour les novices et en vue de leur formation, énumère complaisamment tout ce qui, dans la vie du fr. Simon, est animé de cet esprit : « Il conçut, nous dit-il, un zèle si ardent pour l'observance des règles que, craignant qu'on ne le dispensât en quelque chose lorsqu'il était profès, il délibérait en lui-même de plutôt mourir, sauf l'obéissance, que de recevoir quelque dispense. » La thèse essentielle de la *Croix de Jésus* s'annonce, elle aussi, dans ces pages. Le fr. Simon « ne croyait pas d'état plus sûr (que la pénitence) pour le salut, ni pour mériter la gloire éternelle que *Dieu ne donne qu'aux souffrances* : d'où venait que lorsqu'il voyait quelqu'un dans la peine, il lui portait une sainte envie et lui disait : « Oh ! que vous êtes heureux, mon très cher Frère, d'avoir une croix à porter ! Pour moi, je n'en ai point, aussi suis-je tout plein d'imperfections; je me recommande bien fort à vos prières. »

*
* *

Il serait prématuré de conclure. Même si elle eût été plus complète, l'analyse qui vient d'être esquissée ne permettrait pas d'avoir une idée tout à fait juste de l'importance de Louis Chardon, et les livres dont on vient de parler constituent moins une œuvre qu'un ensemble de « divertissements » en marge d'un chef-d'œuvre. La *Croix de Jésus* les domine d'assez haut.

Il est clair, cependant, qu'une étude consciencieuse du XVII[e] siècle spirituel ne saurait les ignorer sans dommage.

F. Florand, O. P.

Les Sermons de Tauler (1)

Avec ce troisième volume de *Sermons* se clôt l'édition en langue française des œuvres certainement authentiques de Tauler. On connaît le mérite de cette traduction, quatre fois révisée par ses auteurs, faite d'ailleurs sur l'excellente édition de Vetter comparée par M. Corin avec les mss. 2744 et 2739 de Vienne (2).

On trouvera dans ce tome les cinq beaux sermons sur l'Exaltation de la sainte Croix, où le mystique dominicain touche aux points les plus délicats de la doctrine des « purifications » et des « morts ». Certaines formules font déjà pressentir saint Jean de la Croix : tout le développement, par exemple, sur la marche « en dehors des images, de toute image », où l'homme avance en pleine « ténèbre », parce qu'il n'est plus en l'état « où l'on se sert d'images », et il n'est pas encore en celui « où l'on n'en use plus ». Il n'aime plus ce qu'il trouve par les images, il ne trouve pas encore ce qu'il aime et qui est infiniment au-dessus des images. Le voilà donc en grande angoisse, et le chemin est vraiment pour lui « enveloppé de ténèbres » (3). Tous les sermons de Tauler abondent ainsi en vues profondes riches d'expérience, en notations psychologiques fines et précises où l'homme se reconnaît en son prodigieux mystère.

E.-M. L.

(1) Traduction sur les plus anciens manuscrits allemands par les RR. PP. Hugueny, Théry, O.P., et A. L. Corin, de l'Université de Liége, t. III, Sermons LV-LXXXIII, de la Nativité de la Très Sainte Vierge au 3e dimanche de l'Avent. Éditions de « *La Vie Spirituelle* », Desclée de Brouwer et Cie, Paris.

(2) Cf. *La Vie Spirituelle*, t. XXVI, p. 217, t. XXX, pp. 187-188.

(3) Sermon pour le 14e dimanche après la Trinité, pp. 71-75.

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin et Fils. — Ligugé (Vienne).